المعتزلة بين الفكر والعمل

تأليف

علي الشابي

أبو لبابة حسين

عبد المجيد النجار

الشركة التونسية للتوزيع

علي الشابي عبد المجيد النجار أبو لبابة حسين

المعتزلة بين الفكر والعمل

الشركة التونسية للتوزيع

5 شارع قرطاج – تونس

الثمن: 2،100 د.ت.

المعتزلة بين الفكر والعمل

تأليف

علي الشابي
أبو لبابة حسين
عبد المجيد النجار

الشركة التونسية للتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

تزداد الحاجة لدراسة الفرق والمذاهب الإسلامية يوما بعد يوم لا بهدف العرض التاريخي وسَرْدِ الوقائع والأفكار، وهو أمر لم يَعُدْ يرضي، اليوم، المختصين، وإنما بقصد الوقوف على بنية المجتمع الإسلامي المعاصر، وما يكمن فيها من حقائق وآراء تستمدّ فعاليتها من ماضي هذا المجتمع وطبيعته الأدوار والأوضاع الفكرية التي تعاقبت عليه.

وقد اعتاد أغلب الدارسين لهذه الفرق والمذاهب الاعتماد على المنهج التاريخي في معرفة آرائها بمعزل عن العوامل الاقتصادية والاجتماعية، تلك التي كانت بحكم الالتحام الذي جاء به الإسلام بين الدّين والدنيا المحرّك الأصلي لهذه الآراء. فجاءت تلك الدراسات بالإضافة إلى ابتسارها متقطّعة، دَأَبَتْ على فصل كلّ مذهب اعتقادي أو فقهيّ عن الآخر حتى لكأنّ هذه المذاهب في ضوء تلك النظرة لم تكن متآلفة قطّ في إثراء الفكر الإسلامي وتزكية مسيرته وصياغة ماضيه، بينما العكس هو الصحيح إذ يتجلّى كل ذلك في حاضره من حيث طبيعة مواجهته للأحداث ونزوعه إلى أهداف تنسجم مع تكوينه الذي أدركه عبر قرون.

وقد لعب الفكر الاعتزالي دورا هامّاً في صياغة الفكر الإسلامي وفي التأثير في المجتمع منذ أواخر القرن الأوّل الهجري، ولم ينفكّ هذا التأثير بإيجابياته وسلبياته يقوى إلى أن بلغ الأوج في القرن الثالث الهجري، وعَبْر رحلته تلك استطاع تأصيل مبدإ الحرّية بجانبيْها الميتافيزيقي والاجتماعي ومنافحة الديانات والمذاهب الشرقية السائدة بالعقل والحجاج وذلك عن طريق التعمق في فهم هذه الديانات والمذاهب والتضلّع في العلوم والمعارف التي كانت ذائعة في تلك الرقعة من فارسية وهندية ويونانية ومسيحية ويهودية، وأشدّ ما يطبع المنهج الذي أصّلوه لفهم أسرار العقيدة الإسلامية وإلزام الخصوم نزعةٌ عقلية متجلية، وبرغم أن الحاحهم انتهى بهم إلى محظور دينيّ وهو تقديم العقل على النصّ إذا ما بدا اختلاف بينهما فإنهم أفادوا في إثراء حضارة الإسلام بتزكية الأنظار العقلية وفي الانفتاح الثقافي الذي عرفه المسلمون، فجدّت حركة فكرية نشيطة اعتمدت الشرع والعقل اعتمادا

اختلفت درجته من فرقة كلامية إلى أخرى، واستوعبت التراث العالمي وأضافت إليه ، وحين أخذ الحضور السياسي للمعتزلة في التقلّص لم يخفت نفوذهم العقلي في المجتمع الإسلاميّ، فقد انضاف إلى تأثّر الخوارج والشيعة على الرغم من اختلافهم ببعض أصول الاعتزال، اعتمادُ أهل السّنة لمنهجهم العقليّ وتسلّحهم بالمنطق والفلسفة ، فأقام الأشعري والماتريدي مذهبيْهما العقديّيْن على العقل والنقل لكنهما لم يقعا في المحظور الذي وقع فيه المعتزلة وهو ترجيح العقل على النص ، وكان كلف أهل السّنة بالرّدّ على المعتزلة سببا آخر في أخذهم بآراء المعتزلة من غير قصد لأنّ إلحاف الخصم في الرّد على خصمه ومقارعته طالما ينتهيان به إلى التأثر بآرائه، وكذلك كان المعتزلة من قبلهم أمعنوا في الرّدّ على المجوسية وبخاصّة المانوية منها ، فوقعوا في ضرب من الثّنائية في تقريرهم لأصل العدل الالهي إلى حدّ يبدو فيه التناظر تامّا بين رأي النّظام ورأي المانوية في خالق الشرور .

إن حلقات الفكر الاسلامي موصولة ، والتفاعل بين الآراء السائدة في المجتمع برغم اختلاف القائلين بها أمر لا يتطرق إليه الشك ، وهذا ما حدا بي صحبة الزميلين الأستاذين عبد المجيد النجار وبولبابة حسين إلى تأليف هذا الكتاب ، وذلك إيمانا منا بأن التغلغل في فهم بنية المجتمع الإسلامي المعاصر والوقوف على أسراره وطبيعة اتجاهاته واختياراته لا يتحققان إلا بمعرفة كوامنه وإدراك صيغه الفكرية ، تلك التي تبدو لغير الممعن معزولة تماما عن حاضره، وهي صيغ كفيلة بالقضاء على الفواصل المذهبية إذا ما جد المختصون المخلصون في ضبط إطار موحد يقضي على الشقة المفتعلة التي طالما استغلها المغرضون.

تتناول فصول هذا الكتاب نشأة المعتزلة وعواملها وموقفهم من العقل والعمل والحرية الإنسانية ومن الحديث الشريف، وبإمكان القارىء أن يلمس آثار المعتزلة في واقعنا الإسلامي المعاصر من خلال ما ورد في هذا الكتاب من آراء اعتزالية سواء منها ما كان إيجابيا أو سلبيا .

نرجو الله أن يوفقنا ويكلأنا برعايته وعونه ، إنه هو السميع المجيب.

د . علي الشابي

واقعية المعتزلة

1 - أثر الواقع الإسلامي

في القرن الأول في نشوء الفكر الاعتزالي

2 - منزلة العمل

في تفكير المعتزلة وسلوكهم

1- أثر الواقع الإسلامي
في القرن الأول في نشوء الفكر الاعتزالي

مقدمة: (الفرق الاسلامية وواقع المسلمين) .

لو تأملنا الفرق الإسلامية في مبدإ نشوئها ، وفي طبيعة آرائها ومناهجها ، مقارنين ذلك بالظروف التي نشأت فيها ، والأحوال التي واكبت تطوراتها ، لوجدناها تمثل على اختلافها محاولات لحلّ مشاكل تجدّ في حياة المجتمع الإسلامي العمليّة والفكرية ، سواءٌ كانت نابعة من داخل ذلك المجتمع ، أو طارئة عليه من الخارج ، وإن كانت تلك المحاولات مختلفة في مدى عمقها وإخلاصها ونجاعتها، إلاّ أنّها تلتقي جميعا عند معنى التقويم والإصلاح ، وهو ما يفسر رجوع جميع الفرق إلى القرآن الكريم وجعله أصلا يصلح عليه الواقع سواء كان ذلك الرجوع مخطئا أو مصيبا في حقيقة الأمر .

وربما يكون هذا المعنى ناشئا بالأخص عن خاصيتين من خصائص التعاليم الإسلامية هما : حرية الفكر ، والواقعية في النظر .

فالتعاليم الإسلامية سمحت لكل مسلم بأن ينظر في الدين إذا ما توفرت فيه النزاهة والكفاءة الذاتية ، وأن يعلن نتيجة نظره ذلك بكل حرية ، وليس لأي جهة أو طبقة أن تحتكر هذا الحق في النظر الديني ، كما تحتكره طبقة الكهنة في ديانات أخرى ؛ وعلى هذا المعنى ربى النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه ، حيث كان ينمي فيهم الفكر الحر ، وينشئهم ذوات لها استقلالها حيث يعطي لكل واحد امتداده الطبيعي في نطاق الإيمان فتكون له شخصية قوية متميزة ، ولا أدل على ذلك من أنه كان يسمح لهم بمخالفته الرأي في بعض الأحداث رغم مقامه النبوي بينهم (1). وقد تربى الصحابة

---

1) مثل اعتراض عمر على فداء أسرى بدر ، واعتراض ذي الخويصرة التميمي على طريقة قسمة الرسول للغنائم.

رضي الله عنهم على هذه الاستقلالية فكانوا أشخاصا متمايزين في الفكر متكاملين ، ولم يكونوا نسخا متطابقة ، وأصبحت هذه التربية فيما بعد روحا سارية في الأمة الإسلامية.

كما أن التعاليم الإسلامية احتفلت بالجانب الواقعي من الحياة في مختلف مظاهرها ، ووجهت النظر إليه ، وجعلته المنطلق الضروري لكل تعقل يستهدف الوصول إلى الحقيقة مهما كانت موغلة في التجريد ، ولا أدل على ذلك من تلك الآيات الكثيرة التي توجه الفكر إلى النظر في واقع الكون وآياته ، وواقع الحياة الإنسانية وتقلباتها للوصول إلى الإيمان بالوجود الالهي ، وما يستلزمه من صفات الكمال ، وبهذا التعليم القرآني تربت العقلية الإسلامية على إحساس متزايد بالواقع المعاش بحيث تنطلق من ظروفه ومستجداته لبناء تصوراتها وأفهامها لمختلف القضايا التصورية والسلوكية.

بهذا المعنى من الاعتبار للواقع الجاري ، ومن الشعور بالحرية في التفكير والإصداع بالآراء نشأت الفرق تعبيرا عن وجهات نظر في إصلاح واقع إسلامي طرأ عليه فساد وانحراف في جانب من جوانبه (2) ولذلك فإن الارتباط متين بين آراء كل فرقة ومنهجها، وبين الواقع الفكري والسلوكي للظروف الذي نشأت فيه مكانا وزمانا ، وهو ما يؤكد تأكيدا ضرورة أن تدرس بعمق الظروف التي نشأت فيها كل فرقة وتطورت من جميع جهاتها ، فإن في ذلك مفتاحا لفهم آراء الفرق واتجاهاتها ومناهجها.

إن الخوارج في مطالبتهم بتطبيق المثل الإسلامية تطبيقا يبلغ الكمال وما اصطبغ به مبدؤهم هذا من الصلابة والحدة الفائقين نظريا كما يبدو في تكفيرهم لمرتكب الكبيرة ، وعمليا كما يبدو في اتخاذهم الثورة المسلحة على كل مخالف طريقة مفضلة للتغيير ، إن ذلك ليس إلا وليدا للاضطراب الذي وقع في الحياة الإسلامية منذ أواخر عهد عثمان رضي الله عنه ، فقد وقر في بعض النفوس أن ما آل إليه أمر الخلافة ، وما انتهى إليه أمر الجماعة الإسلامية من تفرق إلى فريقين متعارضين متحاربين ، لم يكن

2) بحسب ما تراه الفرق ، لا بحسب واقع الأمر.

لسبب من أسباب الدين بل لأسباب الدنيا من حكم ومغانم وتطلع إلى مراكز السياسة والسيطرة ، وقد ترسب هذا الشعور شيئا فشيئا لينفجر مشكلا تلك الآراء التي اتخذها الخوارج مستغلين حادثة التحكيم مناسبة لاعلانها والخروج بها (3).

والشيعة فيما ذهبوا إليه من أمر الوصية ، والعصمة ، والمهدية والرجعة لا يبعد أن يكون ناشئا عن الصعوبات والمشاكل التي أرهقت المسلمين بسبب قضية الخلافة ، وما جرته من الفتن والمآسي التي كانوا هم من أول من اكتوى بها في مقاتل زعمائهم المروعة ، فأحدث ذلك في نفوسهم يأسا من أن ينصلح الواقع بالطريقة التي يسير عليها ، فأحدثوا آراءهم تلك وطرحوها حلا يمكن أن يصلح حياة المسلمين ويجنبها الفساد التي هي فيه.

والأشعرية فيما سلكته من الجمع بين النقل والعقل تدعيما للأول بالثاني ، لم تكن إلا نتيجة لذلك التنافر الشديد بين اتجاه يسلك مسلك العقل في شيء من المبالغة أحيانا وعلى رأسه المعتزلة ، واتجاه يسلك مسلك النقل في شيء من المبالغة أيضا وعلى رأسه الحنابلة ، وهو تنافر سمح أحيانا بدخول عناصر غير مخلصة محدثة في الدين أشياء منافية للمنقول ذات صبغة عقلية ، مستغلة اعتداد العقليين بالعقل من جهة ، وقصور النقليين عن المواجهة العقلية الفلسفية من جهة أخرى ، فلما جاء الأشعري (ت 324) « مثل عصره تمام التمثيل ، كان مسار الفكر عند منحنى خطير : من الاستقطاب إلى الاعتدال ، إلى مذهب معبر عن الحل الوسط بين العقل والنقل وقد تبلور في نفسه هذا المنحنى الخطير بتحوله العنيف من الاعتزال إلى مذهب معبر عن الحل الوسط بين العقل والنقل » (4).

وبهذا المعنى نفسه من التناسب بين الواقع المعين للحياة الإسلامية وبين الفرقة الناشئة فيه، كان ظهور المعتزلة في طبيعة أفكارها ومناهجها التي

3) عبد الرحمان بدوي — مقدمة ترجمته لكتاب « الخوارج والشيعة » ليوليوس فلها وزن : ه ل، و (ط النهضة المصرية 1958).

4) أحمد محمود صبحي — في علم الكلام : 433 (ط 2 دار الكتب الجامعية الاسكندرية (1976)

ميزتها عن سائر الفرق الأخرى ، فكيف كان ذلك الظهور ، وماهي العناصر التي أدت إليه وحددت معالمه واتجاهاته ؟

ينبغي باديء ذي بدىء أن نحلل واقع الحياة الإسلامية في خطوطه العامة طيلة الفترة التي تحمل أحداثها وأوضاعها مظنة تأثير في ظهور الفكر الإعتزالي بخصائصه المعينة، وفي انتظار أن نناقش مختلف الآراء في تاريخ ظهور المعتزلة يمكن أن نحدد هذه الفترة بالزمن الممتد بين حادثة مقتل عثمان رضي الله عنه سنة 35 ه وبين وفاة واصل بن عطاء الغزال سنة 131ه.

لقد كانت هذه الفترة ثرية بالأحداث ، زاخرة بالطوارىء المتلاحقة سواء في الواقع السياسي والاجتماعي ، أو في الواقع العقائدي الفكري.

الواقع الاسلامي عند ظهور المعتزلـــة :

ا الواقع السياسي الاجتماعي:

يمكن أن نعتبر أهم ظاهرتين في هذا الجانب من حيث التأثير في ظهور وجهات فكرية مهمة ظاهرة الخلاف بين المسلمين، وظاهرة الفسق والبغي.

أما ظاهرة الخلاف بين المسلمين فإنها بدأت تتخذ شكلا سلبيا مأساويا منذ حادثة مقتل عثمان، حينما تطور الأمر إلى أن أصبح المسلم يقابل أخاه المسلم يقاتله بالسيف ، فقد حدثت سنة 36 ه حرب الجمل بين علي وأتباعه من جهة وبين طلحة والزبير وعائشة من جهة أخرى ، ثم وقعت بعد مدة قليلة منها حرب صفين بين علي وأتباعه من جهة وبين معاوية وأتباعه من جهة أخرى. ولم ينته أمر هذا الخلاف الدامي بين المسلمين بانتهاء أمر الخلافة إلى بني أمية ، بل بقي مستمرا طيلة حكم الأمويين متمثلا في تلك الثورات المتعاقبة التي يقوم بها عليهم جماعات مختلفة من المسلمين .

فقد كان الخوارج في حرب مستمرة مع الأمويين ، وما أن تنتهي فرقة منهم حتى تعقبها في المقاومة فرقة أخرى أشد وأعتى ، فمنذ قيام الدولة الأموية كان الشراة يقاومونها بالسيف بغير انقطاع ، وفي سنة (66ه) استطاع نجدة ابن عامر الحنفي أن يكوّن فرقة النجدات ، ويستولى على اليمامة ثم امتد سلطانه إلى أطراف من الجزيرة العربية . وفي نفس المدة تكونت فرقة الأزارقة

نسبة الى نافع بن الازرق واتخذت ميدان قتالها الأهواز بالأخص ، وكانت شديدة في حربها لبني أمية ، وتتالت فرق الخوارج في محاربة الأمويين ، حتى عدّ بعض المؤرخين هذه الثورات أحد الأسباب الأساسية في سقوط الدولة الأموية (5) .

كما أن الشيعة حاربوا بني أمية سنة (66 ه) بقيادة المختار بن أبي عبيد الثقفي الذي احتل الكوفة مدة من الزمن (6).

وفي نفس الفترة وقعت ثورة عبد الله بن الزبير الذي استطاع أن يسيطر على أجزاء من اليمن والعراق (7).

وأما ظاهرة الفسق والبغي فإننا نجد في كتب التاريخ والأدب ما يصورها في حجم ضخم لئن جلل أحيانا بشيء من المبالغة إلا أنه يدل على حقيقة واقعة . فقد كان كثير من الخلفاء الأمويين وولاتهم يسوسون الناس بالظلم والقهر فيبتزون الأموال ، ويقتلون بالظنة ، ويؤثرون المصلحة الخاصة على المصلحة العامة ، وكان مسلكهم هذا مبعثا لتشاكي المسلمين وحقدهم ، ومحفزا للثورة عليهم ، فقد روى المقريزي أن عطاء بن يسار ومعبد الجهني أتيا الحسن البصري : وقالا : ياأبا سعيد هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون إنما تجري أعمالنا على قدر الله تعالى (8). كما كانت بعض الفرق المتطرفة من الخوارج على الأخص ، تروع الناس ، وتسفك دماء المسلمين بغير حق انطلاقا من مبدئهم في أن كل من سواهم كافر يجب قتله، وقد بلغ هذا العمل ذروته عند الأزارقة حيث قد «أقام نافع بالأهواز يعترض الناس ويقتل الأطفال»(9)وكان أتباعه من بعده على سيرته في الأكثر.

وإذا ما فشا البغي في مجتمع تبعته كثير من أنواع الفسوق وفشت بفشوه، ولذلك فقد كانت المدن الإسلامية وعلى الأخص مدن الثغور وعلى رأسها

---

5) انظر أخبار الخوارج وثوراتهم في كتاب الكامل للمبرد : 156/2 وما بعدها (ط مكتبة المعارف بيروت)

6) انظر تاريخ الطبري : 38/6 وما بعدها (ط 2 دار المعارف ، 1971)

7) نفس المصدر 563/4 وما بعدها.

8) المقريزي – المخطط : 356/2(ط بولاق 1270 ه)

9) المبرد – الكامل : 214/2.

البصرة موئلا لمعاقرة الخمرة وارتكاب الزنا وتعاطي السرقة بما لم يكن معهودا من قبل كما يصور ذلك رجل أتى عبد الله بن عمر يشكو إليه هذه الحالة قائلا : « ظهر في زماننا رجال يزنون ويسرقون ويشربون الخمر ويقتلون النفس التي حرم الله » (10) ، وقد حفظت لنا الآثار الأدبية وعلى الأخص شعر عمر بن أبي ربيعة بعضا من هذه الصور الخليعة التي كانت طارئة على المجتمع الإسلامي غير معروفة في أوائل عهوده.

II الواقع العقائدي والفكري :

يلفت الانتباه في هذا الواقع أمران مهمان : ظهور أفهام عقائدية متطرفة ، وظهور بوادر لتحدّ فكري وعقائدي أجنبي.

1 ــ الأفهام العقائدية المتطرفة : لقد كانت الأحداث السياسية والاجتماعية المتقدمة الذكر بما اتصفت به من الحدة والعنف مناخا صالحا لظهور آراء متطرفة في فهم مسائل العقيدة ، وسواء أكانت لهذه الآراء جذور أجنبية أو لم تكن ، فإن الظروف قد ساعدت على ظهورها وأكسبتها الحدة والتطرف .

ومن تلك الآراء ما ذهب إليه الخوارج من القول بأن اقتراف الكبيرة يؤدي بصاحبه إلى الكفر ، فإنهم قد جعلوا هذا الرأي من أهمّ مبادئهم التي أسسوا عليها وجهتهم ، واجتمعت عليها سائر فرقهم حتى أنهم مهما اختلفت فروعهم في آراء أخرى فإن الاتفاق على هذا الرأي يجمع شملهم جميعا . ولقد ازداد هذا الفهم حدة وتطرفا حينما نزّله أصحابه على الواقع وباتوا يعاملون المخطئين من المسلمين معاملة الكفرة المرتدين ، فأباحوا الدماء وأعملوا السيوف في رقاب الناس وجدّت بذلك أحداث مروّعة من الفتن والقتل .

ومنها القول بالجبر المطلق في الفعل الإنساني ، فقد برزت أواخر القرن الأول عند بعض المسلمين فكرة أن الإنسان مجبور في كل ما يفعل

---

10) طاش كبري زاده ــ مفتاح السعادة : 162/2 (ط دار الكتب الحديثة)

بحيث لا يستطيع له ردا ، وقيل إن أول من أفشى هذه المقالة هو الجعد بن درهم (ت 118 ؟) ، ثم تبنى الرأي من بعده وطوره الجهم بن صفوان (ت 128هـ) الذي أثر عنه قوله : « إن الإنسان ليس يقدر على شيء ، ولا يوصف بالاستطاعة وانما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجماعات ، وتنسب إليه الأفعال مجازا كما ينسب إلى الجمادات كما يقال أثمرت الشجرة ، وجرى الماء وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغربت ، وتغيمت السماء وأمطرت وأزهرت الأرض وأنبتت » (11) ولقد ازدادت خطورة هذا الرأي المتطرف اتضاحا حينما انعكس على الواقع السلوكي لكثير من الناس فأصبحوا يبررون به ما يأتون من الآثام . فقد روي أن بعضا من الحكام الأمويين كانوا يتبنون مقالة الجبر ويفشونها في الناس ، بقصد أن تصبح مبررا لما يأتون في سياستهم وسيرتهم من أفعال كانت محل اعتراض شديد من قبل شق من المسلمين ، فتسكت ألسنة المعارضة لمّا يقع الاقتناع بأن تلك الأفعال قدر من الله مقدور ولاسبيل إلى ردّه ، ومن ذلك ما روي عن عبد الملك بن مروان من أنه لما قتل عمرو بن سعيد بن العاص سنة تسع وستين أمر بأن تطرح رأسه من أعلى القصر إلى أصحابه الذين كانوا ينتظرون خارجه وأن يهتف إليهم بأن أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والأمر النافذ(12) ، كما أن بعضا من الذين سيطر الهوى على نفوسهم وتمكنت منهم المعاصي جعلوا يتعللون فيما يأتون بأنه قدر محتوم تبريرا منهم ازاء نفوسهم وإزاء الناس لمقارفة ملذاتهم ، ومن ذلك ما روي من « أن رجلا قال لابن عمر رضي الله عنهما : ظهر في زماننا رجال يزنون ، ويسرقون ، ويشربون الخمر التي حرم الله ثم يحتجون علينا ويقولون : كان ذلك في علم الله » (13)

ومن تلك الافهام المتطرفة ما ذهب إليه جماعة من المسلمين من التجسيم والتشبيه الغليظين في تصور الذات الالهية ، ذلك أن « عدة من أحبار اليهود

---

11) الشهرستاني ــ الملل والنحل : 87/1 (ط الحلبي 1968)
12) ابن قتيبة ــ الإمامة والسياسة : 22 (ط الحلبي)
13) طاش كبري زاده ــ مفتاح السعادة : 162/2

ورهبان النصارى ومرابذة المجوس أظهروا الإسلام في عهد الراشدين ثم أخذوا بعدهم في بث ما عندهم من الأساطير بين من تروج عليهم ممن لم يتهذب بالعلم من أعراب الرواة وبسطاء مواليهم فتلقفوها منهم ورووها لآخرين بسلامة باطن معتقدين ما في أخبارهم في جانب الله في التجسيم والتشبيه ومستأنسين بما كانوا عليه من الاعتقاد في جاهليتهم وقد يرفعونها افتراء إلى الرسـول صلى الله عليه وسلم أو خطأ فأخذ التشبيه يتسـوب إلى معتقـدات الطوائـف ويشيـع شيوع الفاحشة » (14) وبذلك تكونت أواخر القرن الأول وجهة في العقيدة تقوم على تصور أن الله تعالى جسم أو يشبه الجسم تصفه بما توصف به الأجسام المخلوقة، وقد ذكرت المصادر بعضا من الذاهبين هذا المذهب مثل كهمس بن الحسن (ت149هـ) ومضر بن محمد بن خالد بن الوليد ، وأبو محمد الضبي الأسدي ، وأحمد ابن عطاء الهجيمي (15) ، وقد تركزت هذه الوجهة واتضحت بعد هؤلاء عند مقاتل بن سليمان (ت 150هـ) لتصبح فيما بعد مذهبا قائما منظرا عند محمد بن كرّام (ت 255هـ) الذي تنسب إليه فرقة الكرّامية .

2 ــ بوادر التحدي الفكري الأجنبي : لما انتشر الإسلام واحتوى أهل الديانات والمذاهب الفلسفية وغلب عليهم، واشتد اختلاط هؤلاء بالمسلمين منذ أواخر القرن الأول ، جعل بعض من أصحاب تلك الأديان والمذاهب ينشطون في مقاومة العقيدة الإسلامية بالفكر بعد ما عجزوا عن مقاومة أهلها بالسيف ، فعمدوا إلى محاولة طمس حقائقها وإحلال عقائدهم محلها واستعملوا في ذلك طرقا مختلفة تتناسب مع نوعية المخاطبين ، فالعامة خوطبوا في ذلك بالأخبار والقصص ، وأهل العلم خوطبوا بالجدل والحجة العقلية وقد استغلوا جو التسامح الديني والحرية الفكرية الذي كان سائدا في المجتمع الإسلامي ليكثفوا من نشاطهم في بث مقالاتهم المناقضة للعقيدة الإسلامية.

14) محمد زاهد الكوثري ــ مقدمة تحقيقة لكتاب تبيين كذب المفتري : 10 (ط مطبعة التوفيق دمشق 1347هـ)

15) انظر . النشار ــ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام : 387/1 وما بعدها (ط دار المعارف 1971).

فقد كان اليهود يقذفون بالأخبار والأحاديث التي تفيد التجسيم والتشبيه على الأخص «فإن التشبيه فيهم طباع » (16). وقد ابتدأ عملهم هذا منذ وقت مبكر حيث بث عبد الله بن سبأ اليهودي الأصل منذ حكم عثمان مقالات يهودية كثيرة ، وتواصل ذلك العمل فيما بعد وكانت من نتائجه ما يعرف في الثقافة الإسلامية بالإسرائليات.

وكان المسيحيون يشّون عقائدهم ويجادلون المسلمين فيها منذ وقت مبكر ، ومن ذلك أن يحيى الدمشقي (ت 137هـ) المسيحي الذي استخدمه حكام بني أمية كان يناظر المسلمين يريد أن يثبت عقيدته المسيحية ، بل كان يعلّم المسيحيين كيف يناظرون المسلمين ويظهرون عليهم حتى أنه وضع في ذلك كتابا اشتمل على عدة مناظرات يبتدئها على هذا النحو : « إذا قال لك العربي كذا وكذا أجبه بكذا ...» (17)

ولم يكن أصحاب أديان فارس والهند من ثنوية وبرهمية وسمنية أقل نشاطا في بث عقائدهم من اليهود والنصارى، بل قد استطاع هؤلاء أن يجندوا نخبة من المفكرين أظهروا الإسلام وأبرزوا عقائدهم القديمة في ثوب من الأدب والفلسفة ، ومن هؤلاء أحمد بن حابط وأحمد بن نانوس وأبو مسلم الخراساني (ت 137هـ) الذين كانوا يروجون عقيدة التناسخ التي تناقض عقيدة البعث الإسلامية (18)، ومنهم أيضا بشار بن برد (ت 167هـ) وعبد الله بن المقفع (ت142هـ) وصالح بن عبد القدوس (ت 160 هـ ؟) وأبو شاكر الديصاني فقد كانوا يسربون في أشعارهم وتآليفهم ومناظراتهم آراء من عقيدة الثنوية والسّمنية (19) فقد روى صاحب الأغاني أنه «كان بالبصرة ستة من أصحاب الكلام : عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء وبشار الأعمى وصالح بن عبد القدوس وعبد الكريم بن أبي العوجاء ورجل من الأزد ، قال أبو حامد يعني جرير بن حازم فكانوا يجتمعون في منزل الأزدي ويختصمون عنده ، فأمّا

16) الشهرستاني ــ الملل والنحل : 106/1

17) زهدي جار الله ــ المعتزلة : 25 (ط القاهرة 1970)

18) ابن حزم ــ الفصل ــ 71/1 (ط صبيح القاهرة)

19) مذهب هندي يقول أصحابه بقدم العالم ويعتبرون الحس الطريق الوحيد للمعرفة.

عمرو وواصل فصارا إلى الاعتزال وأمّا عبد الكريم وصالح فصحّحا التوبة ، وأما بشار فبقي متحيرا مخلطا ، وأمّا الأزدي فمال إلى قول السمنية وهو مذهب من مذاهب الهند وبقي ظاهرا على ما كان عليه ، قال : فكان عبد الكريم يفسد الأحداث فقال له عمرو بن عبيد : قد بلغني أنك تخلو بالحدث من أحداثنا فتفسده وتدخله في دينك فإن خرجت من مصرنا وإلاّ قمت فيك مقاما آتي فيه على نفْسك فلحق بالكوفة فدل عليه محمد بن سليمان فقتله وصلبه بهـا » (20) . وتدلّ هذه القصّة على أن أصحاب هذه الأديان والمذاهب كانوا يهاجمون العقيده الإسلامية على مستويين : مستوى العامّة والأحداث بالتغرير والتلبيس ، ومستوى العلماء بالجدال والمحاجّة .

وإذا كان اليهود يميلون إلى استعمال الأسلوب الإخباري في مهاجمة العقيـدة الإسلامية بإدخال ما ليس صحيحا ضمن مصادرها، فإن المسيحيين والثنوية كانوا يستعملون الأسلوب العقلي الفلسفي لسابق معرفتهم بالفلسفة والمنطق اليونانيين ، واستفادتم من ذلك في إقامة علم لاهوتي يقوم على الجدل الفلسفي والأقيسة المنطقية .

يتبين من هذا العرض الموجز لواقع الحياة الإسلامية في تلك الفترة أنها كانت فترة زاخرة في الجانب العملي والفكري بالعناصر المهمّة الحساسة التي من شأنها أن تؤثر تأثيرا بالغا في حركة الفكر من حيث وجهتها ومن حيث صبغتها العامّة . ومن المهمّ أن نلاحظ أن الأهمية المتزايدة لتلك العناصر فيما سيكون لها من شأن في التأثير على الحركة الفكرية ليست مكتسبة من اعتبار ذاتها فحسب ، إذ قد طرأت في المجتمع الإسلامي في أزمان لاحقة فتن بين المسلمين وأعمال فسق وبغي وأفهام متطرفة في العقيدة وتحديات فكرية أجنبية أكبر حجما وأكثر حدّة من تلك التي ذكرناها ، ولكنها مكتسبة بالأخصّ من كونها تطرأ في هذا المجتمع الناشيء ابتداء من حيث لم يكن له بها عهد . فاتخذت بهذه المبدئية وضعا في إحداث المفاهيم وتوجيهها لم يكن لغيرها الذي عهد له نظير سابق فلم يكن طارئا جديدا .

(20) الاصفهاني – الأغاني : 24/3 (ط القاهرة 1353هـ)

أثر هذا الواقع في الفكر الاعتزالي :

من خلال ذلك الواقع الذي مرّ عرضه وهذه الملاحظة المتعلقه به، نحاول أن نبيّن نشوء المعتزلة كوجهة فكرية عقائديّة ، موضحين النسبة بين هذه الوجهة في محتواها وطبيعتها وبين ذلك الواقع في عناصره المهمّة.

إنّ الطّابع العقلي الذي تميزت به المعتزلة ، وانفرادها من بين الفرق الناشئة في عهدها بالبحث في قضايا ذات طابع تجريدي بحثا كلاميا، جعل الكثير من الباحثين ينظرون إليها على أنّها مذهب فكري كان من صنع التأمّل العقلي المنطلق من قضايا عقائدية غيبية ليس لها شديد صلة بالواقع الجاري في الحياة الإسلامية، وبهذه النظرة جعلوا يحلّلون آراء هذه الفرقة ويشرحون مبادئها ، وكثيرا ما نجد هؤلاء يعبرون عن هذا المعنى بوصف المعتزلة بأنها فرقة دينية فلسفية ، ونفي أن تكون فرقة سياسية، ومن هذا ما ذهب إليه قولد زيهر من أن «لظهور المعتزلة أسبابا وبواعث دينية كتلك التي أدّت إلى ظهور أسلافهم القدرية» (21) مع ملاحظة أنّه قد بين قبل ذلك أنّ القدرية قد ابتدأت في قولها بحرية الفعل الإنساني متأثرة بعلماء الكلام المسيحيين في دمشق (22).

وقد قابلت هذه الوجهة في بحث المعتزلة وجهة مناقضة لها ، فقد ذهب البعض إلى أن العامل في نشوء المعتزلة كان متمثلا بالأخصّ في قضية الخلافة ، وهو الذي حدد ووجّه جميع أفكارها ومبادئها ، ونجد أحد أصحاب هذه الوجهة يبعد تماما أو يكاد ، أن يكون للعامل الديني مدخل في نشوء المعتزلة ، ويؤكد في تفرقة صارمة بين الدّين والسياسة أن السياسة والإمامة بوجه أخصّ هي المحكّ الذي ولّد شرارات الفرق والمذاهب في الإسلام ، ويثبت أن الأصول الخمسة للمعتزلة ذات طبيعة سياسية ، وأن العامل السياسي هو عامل نشأتها وتبلورها وتطورها (23) .

21) قولدزيهر – العقيدة والشريعة : 101 ، ترجمة محمد يوسف موسى ومن معه (ط دار الكتب الحديثة)

22) نفس المصدر : 94

23) محمد عماره – المعتزلة والثورة : 49 (ط المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 1977).

ولو تأملنا هاتين الوجهتين لوجدنا كلا منهما على شيء من الخطإ أدّى إليه تغافل عن ادراك طبيعة التعاليم الإسلامية وطبيعة الفكر الإسلامي . فالوجهة الأولى تغافلت عن أن العقلية الإسلامية عقلية واقعية كما ربتها على ذلك تعاليم القر آن ، وهي لذلك مهما توغلت في البحوث المجرّدة فإن منطلقها لا يكون إلاّ الواقع في مختلف مظاهره ، وليست المعتزلة بخارجة عن هذا المعنى كما سيظهر بأدلته بعد حين . والوجهة الثانية وقعت في مبالغة حينما قصرت الواقع المؤثر في الفكر الاعتزالي في العامل السياسي وأهملت العوامل الاجتماعيه والأخلاقية والتحديات الخارجية . ويبدو أن السبب الأساسي فيما وقعت فيه هذه الوجهة وتلك هو التفرقة بين عامل ديني وعوامل غير دينية كالعامل السياسي وغيره ، وهذا في الحقيقة تطبيق لمنطق ذهني قائم على قناعة بانفصال الدين عن واقع السياسة والاجتماع على واقع جار تخالف طبيعته تمام المخالفة هذا المنطق سواء في أصل التعاليم الإسلاميه أو في أذهان المعتزلة الذين يقع تحليلهم. فالإسلام دين شامل تعمّ تعاليمه كلّ نشاط الإنسان الفكري والسلوكي. ولذلك فإن التصرّف السّياسي هو تصرّف ديني بل إن إصلاح التصرف السياسي بمعناه الواسع هو أحد الأغراض الأساسية للدّين، كما أن المعتزلة وغيرهم من الفرق لم يكن واردا عليهم هذه التفرقة بين ما هو ديني وما هو غير ديني، وكانوا عندما يدلون برأي في السياسة أو يقفون موقفا عمليا من الحكام إنما يفعلون ذلك على أساس أنهم يتصرفون تصرفا دينيا تماما كما لو كانوا يبحثون في قضية عقائدية أو مسألة فقهية تعبدية ، ولذلك فإن البحث في نشوء المعتزلة وطبيعة مبادئها بمنهج التفرقة بين العامل الديني وغيره من شأنه أن يوقع في الخطإ.

يكون إذا من اللازم أن يقع بحث نشوء المعتزلة في ضوء الواقع المتكامل الذي نشأت فيه ، ولمزيد من الكشف عن حقيقة هذه النّشأة ، والتعرف على خلفيات الآراء التي اتخذتها مبادىء لها ينبغي تلمّس مختلف العوامل الواقعية التي ساهمت في ذلك من قريب أو من بعيد .

أثر الواقع العملي :

I عنصر الفتنة :

إذا حاولنا أن نخطو الخطوة الأولى في هذه السّبيل فإننا نصطدم

بصعوبة أولى تتمثل في ربط الصّلة بين نشوء المعتزلة وبين أحداث الفتن التي وقعت بين المسلمين منذ حادثة مقتل عثمان ، فهل من علاقة بين نشوء المعتزلة في بعض مبادئها وبين هذه الخلافات الدّموية التي وقعت بين المسلمين ؟

يذهب البعض من الباحثين القدامى (24) ، والمحدثين (25) إلى أنّ المعتزلة إنما جدّ ظهورها وتولّدت أفكارها ابتداء على يد واصل بن عطاء الغزّال في العقد الأوّل من القرن الثاني ، ويتضمن هذا الرأي أنّه ليس من صلة بين المعتزلة في مبادئها وبين الأحداث السّابقة على هذا التاريخ .

ويعتمد هؤلاء أكثر ما يعتمدون على تلك الرواية التي تناقلتها كتب التاريخ والفرق في نشوء المعتزلة ، وهي كما ذكرها الشهرستاني : « دخل واحد على الحسن البصري فقال له : يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملّة ، وهم وعيدية الخوارج ، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم لا تضرّ مع الإيمان ، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان ، ولا يضر مع الإيمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الأمّة فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادا ؟ فتفكر الحسن في ذلك ، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء : أنا لا أقول إنّ صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ولا كافر مطلقا ، بل هو في منزلة بين المنزلتين : لا مؤمن ولا كافر . ثم قام واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن ، فقال الحسن : اعتزل عنا واصل ، فسمي هو وأصحابه معتزلة » (26) ، وربط هذه الرواية الشهيرة

---

24) منهم البغدادي في «الفرق بين الفرق» « والشهرستاني في «الملل والنحل» والاسفراييني في « التبصير في الدين ».

25) منهم محمد عماره (في الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية » 92 وما بعدها (ط المؤسسة العربية للدراسات والنشر — 1977.

26) الشهرستاني — الملل والنحل : 47/1 — 48

ظهور الاعتزال بواصل بن العطاء والحسن البصري (27) يحدّد زمن هذا الظهور بالعشر الأوائل من القرن الثاني ضرورة أن واصلا ولد سنة 81 هـ ولا يمكن أن يكون له نضج عقلي يمكنه من هذا الإستقلال دون العشرين من العمر، وأن الحسن البصري توفي سنة 110 هـ .

لا شك أن هذه الرواية تتوفر فيها من عناصر الصحة ما يفيد أن الظهور الرسمي للمعتزلة كفرقة كلامية واضحة المعالم، متميزة القسمات في آرائها ومنهجها، قد كان فعلا في هذه الفترة المحددة، ولكنها من جهة أخرى لا تفيد أن هذه الوجهة الفكرية العقائدية ظهرت فجأة وليس لها ارتباط بزمن سابق في واقعه وأحداثه .

ولو تأملنا الفرق الإسلامية على اختلافها لرأينا أن كل واحدة منها لا تمثل الحوادث والتواريخ التي برزت فيها اتجاها متميزا واضح المعالم سوى مناسبات صالحة لبروزها والإعلان عنها، أما روح ذلك الاتجاه ونفسه العام وفكرته الأساسية فإنها تنبت قبل ذلك، وتظل تترسب في النفوس وتنميها الأحداث والوقائع شيئا فشيئا وينضجها واقع الحياة حتى تأتي ساعة الميلاد متمثلة في إحدى المناسبات، هكذا كان الخروج متولدا في النفوس من التوتر بين المثال والواقع في الحياة الإسلامية في ميدان الحكم على الخصوص، واتخذ في التحكيم مناسبة لميلاده، وكان التشيع متولدا من الإحساس بالحيف في اختيار الخلفاء متعمقا بما أصاب آل البيت من المقاتل ليولد بعد مقتل الحسين فرقة واضحة المعالم، وليست المعتزلة بشاذة عن هذا المعنى في علاقتها بأحداث الماضي وعناصر واقعه .

إننا نعثر في كتب التاريخ والفرق على بعض المعطيات التي نستطيع أن نكون منها ما يفيد في كثير من الاطمئنان أن روح المعتزلة كانت لها جذور في أحداث الفتن التي وقعت بين المسلمين منذ حرب الجمل، وهذا رأي

27) تجعل بعض الروايات عمرو بن عبيد محلّ واصل بن عطاء، انظر المقريزي في الخطط والسمعاني في الأنساب وابن قتيبة في «عيون الأخبار» وأبا حاتم الرازي في «الزينة»

بدأ كثير من الباحثين المحدثين (28) يميلون إليه ويقيمون عليه الشواهد .

ويمكن أن يكون بناء هذا الرأي منطلقا من تسمية هذه الفرقة نفسها، فقد أطلق عليها اسم المعتزلة، وهو اسم ليس مستجد الإطلاق على هذه الجماعة التي أسسها واصل بن عطاء بل وقع اطلاقه قبل ذلك بأكثر من نصف قرن على فئة أخرى .

إننا نجد مادة الاعتزال رائجة الاستعمال منذ بدأت الفتنة، فقد جاء في تاريخ الطبري: «لما رجع الأحنف بن قيس من عند علي لقيه هلال بن وكيع ابن مالك بن عمرو فقال: ما رأيك ؟ قال: الاعتزال، فما رأيك ؟ قال: مكانفة أم المؤمنين أفتدعنا وأنت سيدنا ! قال: إنما أكون سيدكم غدا إذا قتلت وبقيت، فقال هلال: هذا وأنت شيخنا: فقال: أنا الشيخ المعصي، وأنت الشاب المطاع، فاتبعت بنو سعد الاحنف، فاعتزل بهم إلى وادي السباع، » (29) . وإذا كان هذا اللفظ استعمل أول الأمر استعمالا لغويا بمعنى التميّز والابتعاد، فإنه بدأ يؤول شيئا فشيئا إلى إطلاق اصطلاحي يقصد به أولئك الذين ابتعدوا عن الشقين المتحاربين في وقعة الجمل ووقعة صفين، فقد ذكر أبو حاتم الرازي (ت 322هـ) أن « أول ما وقع اسم الاعتزال أيام أمير المؤمنين علي صلوات الله عليه حين اعتزل عنه جماعة مثل سعد ابن مالك وعبد الله بن عمر ومحمد بن مسلمة الأنصاري وأسامة بن زيد ابن حارث الكلبي مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم ... ثم بعد ذلك الاحنف بن قيس وغيرهم فسموا معتزلة » (30). ويقول الحسن النوبختي (ت 310 ؟) بصدد بيان مواقف المسلمين بعد مقتل عثمان: « ...وفرقة منهم اعتزلت مع سعد بن مالك وهو سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر

28) مثل فؤاد سيد – مقدمة تحقيق « طبقات المعتزلة » للقاضي عبد الجبار : 12 وما بعدها (ط الدار التونسية للنشر تونس 1974) وألفونسو نيلينو – بحث في المعتزلة ضمن كتاب «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » ترجمة عبد الرحمان بدوي (دار النهضة العربية 1965)

29) تاريخ الطبري : 504/4 (ط دار المعارف 1969) .

30) أبو حاتم الرازي – كتاب الزينه (ضمن كتاب : الغلو والفرق الغالية » لعبد الله السامرائي 273 – 74 (ط بغداد 1972)

ابن الخطاب ومحمد بن سلمة الأنصاري وأسامة بن زيد بن حارث الكلبي مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن هؤلاء اعتزلوا عن علي عليه السلام وامتنعوا من محاربته والمحاربة معه بعد دخولهم في بيعته والرضاء له فسموا المعتزلة» (31). ويورد أبو الحسين الملطي (377هـ) رواية تدل مثل الروايتين السابقتين على اصطلاحية «المعتزلة» ولكن تخالفها في محل اطلاقها حيث يقول متحدثا عمن فارق الحسن بعد مبايعته معاوية : «عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام معاوية ، وسلم إليه الأمر ، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي ولزموا منازلهم ومساجدهم ، وقالوا نشتغل بالعلم والعبادة فسموا بذلك معتزلة » (32).

بازاء هذه الروايات المختلفة من المهم أن نتساءل : هل من صلة بين معتزلة واصل بن عطاء وبين معتزلة الفتنة بناء على هذه التسمية المشتركة أو أنه اشتراك حدث بمحض الصدفة ؟ وإذا كانت ثمة صلة فما هي طبيعتها ومداها ؟.

يكاد يكون من الثابت أن هناك صلة بين معتزلة الفتنة ومعتزلة واصل كما تدل على ذلك الشواهد التالية :

1) نعثر على نصوص مهمة تثبت وجود علاقة بين المعتزلتين ، وأهم هذه النصوص ما يلي :

أ ــ قال النوبختي متحدثا عن معتزلة الفتنة : « ...وفرقة منهم اعتزلت مع سعد بن مالك وهو سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر بن الخطاب ومحمد بن مسلمة الأنصاري وأسامة بن زيد بن حارثة الكلبي مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم وامتنعوا من محاربته والمحاربة معه بعد دخولهم في بيعته والرضاء به فسموا المعتزلة وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد» (33) فهذا النص يثبت أن معتزلة الفتنة أسلاف للمعتزلة الفرقة الكلامية .

31) النوبختي ــ فرق الشيعة : 5 (ط استانبول 1931)
32) أبو الحسين الملطي ــ التنبيه والرد : 36 (ط مكتبة المثنى والمعارف /1968)
33) النوبختي ــ فرق الشيعة : 5

ب ــ قال الملطي متحدثا عن المعتزلة : « هم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل والمنصفون في مناظرة الخصوم ... وهم سموا أنفسهم معتزلة وذلك عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام معاوية وسلّم إليه الأمر لزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا نشتغل بالعلم والعبادة فسموا بذلك معتزلة ، والأصول التي هم عليها خمسة » (34) ، ويتضح من هذا النص أن الملطي يتحدث عن معتزلة الفتنة ومعتزلة واصل كما لو كانوا فرقة واحدة ذات أطوار.

ومن المهم أن نلاحظ أن النوبختي والملطي يعتبران من أول من ألف في الفرق، ويعتبر كتاباهُما أقدم ما وصلنا من كتب الفرق، وهو ما يضفي قيمة زائدة على الرأي الذي ذهبا إليه (35).

2 ــ نجد بعض النصوص تفيد أن الاعتزال الواصلي لم يكن نشوؤه الأول في حادثة حلقة الحسن البصري ، ولكنه استجلبه واصل قبل ذلك التاريخ من المدينة ، ومن ذلك ما قاله الملطي من أنه كان « بالبصرة أول ظهور الاعتزال لأن أبا حذيفة واصل بن عطاء جاء به من المدينة » (36)، وقد ذكر صاحب مفتاح السعادة أن « أول ما ظهر مذهب الاعتزال وشاع إنما ظهر من واصل ابن عطاء أخذ الاعتزال عن الإمام أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية بن علي بن أبي طالب قيل كان أول من أحدث مذهب الاعتزال واخترعه» (37). ومن البين أنّ الاعتزال الذي جاء به واصل من المدينة ليس هو مبادىء المعتزلة ذات الصبغة الكلامية الجدلية لأن المدينة لم تعرف بهذا وإنما كانت مدينة فقه وحديث ، وإذا فليس الاعتزال الذي جاء به واصل إلا اعتزالا له صلة باعتزال الفتنة ، وقد كانت المدينة موئلا لأهم أقطابه مثل

34) الملطي ــ التنبيه والرد ــ 35 : 36
35) لقد أهمل محمد عمارة هذه النصوص فيما ذهب إليه من أن المعتزلة لا صلة لها بمعتزلة الفتنة في كتاب الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية : 189 وما بعدها
36) الملطي ــ التنبيه والرد... : 38
37) طاش كبري زاده ــ مفتاح السعادة : 163/2

عبد الله بن عمر وسعد بن أبي وقاص ، ولا شك أن اعتزال هؤلاء كان فكرة متفشية في المدينة ، وقد تربى واصل بها وعاش أجواءها الفكرية والعلمية .

3 — لقد كان معتزلة الفتنة متصفين بالزهد والعبادة ، والانقطاع للتأمل والعلم ، وهو ما يفيده قول الملطي في وصفهم : « لزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا نشتغل بالعلم والعبادة» (38) وقد هيأ لهم ذلك اجتنابهم الخصومات واحساسهم العميق بمأساة هذه الفتن التي تقع بين المسلمين، وقد عرفت معتزلة واصل بالزهد والورع ، وقد رويت في ذلك أخبار كثيرة عن واصل ابن عطاء وقرينه عمرو بن عبيد وهي أخبار لئن كانت تظهر عليها مسحة من المبالغة إلا أنها تشير إلى صفة الزهد التي كان عليها المعتزلة ، « ولو أننا نتفحص بالتفصيل طبقات المعتزلة نجد أنه حتى في العصور التي أحدث من غيرها تأخذ حياة الزهد مكانا فائقا له خطره بين ما يفتخر به المعتزلة من خلال عظيمة ما جدة » (39). وعلى الرغم من أننا نجد الزهد موصوفا به غير المعتزلة من معاصريهم ، إلا أن هذا التوافق يمكن أن نجعله قرينة ثانوية على الصلة بين المعتزلتين ، وهو ما أشار إليه بشيء من الخفاء قولدزيهر حينما قال : « أحب أن أقبل كتفسير حقيقة أن تكون بذرة هذا الحزب ولدت أيضا من نزعات ورعة ، إنه كان من هؤلاء الجماعة الأتقياء الورعين المعتزلة أي الزهاد الذين يعتزلون الناس أولئك الذين دفعوا هذه الحركة أولا إلى الإمام » (40) .

4 — إن الرواية التي تربط الإعتزال بحادثة الحسن البصري تجعل معنى هذا الاسم منصرفا إلى الخروج عن مجموع الأمة ، وهو يضفي عليه شيئا من البشاعة والقبح من شأنه أن يؤدي إلى رفضه من قبل المعتزلة لدلالته على هذا المعنى ، ولكننا نجد هؤلاء يتبنون هذا الاسم ويفتخرون به ويعتبرونه مدحا وهو ما أشار إليه الرازي في قوله : « قال القاضي عبد الجبار وهو رئيس المعتزلة : كلما ورد في القرآن من لفظ الاعتزال فإن المراد منه الاعتزال

38) الملطي — التنبيه والرد ... : 36.
39) قولدزيهر — العقيدة والشريعة : 101.
40) نفس المصدر: 100

عن الباطل فعلم أن اسم الاعتزال مدح» (41) ، ويمكن أن نستنتج من هذا أن المعتزلة انما انتسبوا إلى هذا الاسم لدلالة له سابقة، وليس لدلالته على مفارقة المسلمين أو مفارقة الحق. ذلك المعنى الذي ارتبط بحادثة حلقة الحسن البصري.

إن من شأن هذه القرائن أن تجعلنا على شيء من الوثوق بوجود صلة بين الاتجاه الذي رسمه واصل وبين موقف معتزلة الفتنة .

ويمكن أن نبين تلك الصلة بأن الفتن التي وقعت بين المسلمين منذ مقتل عثمان قد أوقعت في نفوس الكثير من المسلمين حيرة وترددا لأن الحق لم يتضح لهم جليا في أمر تلك الفتن، فوقفوا موقف المستنكر الذي يشجب الاقتتال بين المسلمين أساسا بقطع النظر عن الأطراف المشاركة فيه، وعبروا عن ذلك الموقف بابتعادهم عن ذلك الخلاف ، ورأوا أن ذلك منهم يعتبر مساهمة في التخفيف من تصاعد الفتنة لأن الاشتراك فيها من قبل أي مسلم يعتبر تصعيدا لها . وكان هذا الموقف العلمي في مقاومة الفتنة والتخفيف منها — وإن يكن بمجرد الاعتزال — متناسبا مع طبيعة الفتنة في مراحلها الأولى حينما كان ينطلق المشاركون فيها من أسباب عملية تتمثل في تصرفات خصومهم غير المرضية بالنسبة لهم فيما يتعلق بالخلافة خاصة ، ولما بدأت طبيعة الفتنة تشهد أواخر القرن الأول تحولا نحو التنظير وهو ما تمثل خاصة في اعتقاد الخوارج بأن مرتكبي الكبائر بل كل المخالفين لهم يعتبرون كفارا ينبغي قتالهم. وجعلهم هذا المبدأ منطلقا لقتال المسلمين ، تطور ذلك الموقف المناهض للفتنة بحسب هذا التحول في طبيعتها ونحا منحى التنظير ، وكانت بداية هذا التطور القول بأن مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين فلا هو متصف بالكفر ولا هو متصف بالإيمان فلا يجوز إذن قتاله كما يدعي الخوارج ، وكان هذا القول أول مبدإ بناه واصل بن عطاء الغزال في سبيل تأسيس المعتزلة المتكلمين وقد عبر عبد القاهر البغدادي (ت 429هـ) عن الصلة بين هذا الموقف في شكله المنظر وبين الفتنة الواقعة بين المسلمين كما انتهت إليه عند الخوارج أواخر القرن الاول في قوله : « وكان واصل من منتابي مجلس الحسن

41) فخر الدين الرازي — اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: 39 (ط النهضة المصرية 1938)

في زمان فتنة الازارقة وكان الناس يومئذ مختلفين في أصحاب الذنوب من أمة الإسلام على فرق ، فرقة تزعم أن كل مرتكب لذنب صغير أو كبير مشرك بالله ، وكان هذا قول الأزارقة من الخوارج ، وزعم هؤلاء أن أطفال المشركين مشركون ولذلك استحلوا قتل أطفال مخالفيهم وقتل نسائهم سواء كانوا من أمة الإسلام أو من غيرهم ...فلما ظهرت فتنة الأزارقة بالبصرة والأهواز واختلف الناس عند ذلك في أصحاب الذنوب على الوجوه الخمسة التي ذكرناها خرج واصل بن عطاء عن قول الفرق المتقدمة وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر وجعل الفسق منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان » (42).

من خلال ما تقدم يتبين أن أحداث الفتنة الحاصلة في القرن الأول كان لها تأثير واضح في نشوء الفكر الاعتزالي الكلامي ،وقد ظهر ذلك التأثير بوضوح في مبدإ المنزلة بين المنزلتين وهو الخطوة الأولى في سبيل ظهور المعتزلة وتميزها كاستمرار في ميدان الفكر والنظر لمعتزلة الفتنة في ميدان السياسة والعمل(43).

II عنصر الفسق والبغي :

وإذا كان عنصر الفتنة من عناصر الواقع الاسلامي مؤثرا في نشوء الوجهة الاعتزالية بقدر كبير بحيث يعتبر النقطة المباشرة للانطلاق نحو التميز ، فإن عنصر أحداث الفسق والبغي كان عنصرا دافعا بهذا الاتجاه نحو الوضوح والنضج والتميز ، فقد كان منطلقا للكثير من الآراء التي انتهى إليها المعتزلة ، منها بعض الأصول التي هي عمدة الفكر الاعتزالي .

لقد كانت أحداث الفسق والبغي مقترنة كما أسفلنا بفكرة الجبر كتبرير لها ، وهو تبرير من شأنه أن يؤول بالمجتمع الإسلامي إلى فساد كبير يكتسي صبغة الشرعية ، وقد كان مشجعا على تلك الأحداث أيضا ما نشأ من القول بالارجاء الذي يتهاون بالجانب السلوكي ويسلب عنه

---

42) البغدادي — الفرق بين الفرق : 97—98 (ط 1 دار الأفاق الجديدة 1973)

43) ألفونسونلينو — المعتزلة ، ضمن التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية : 191 ، وأنظر أيضا فؤاد سيد : مقدمة تحقيق طبقات المعتزلة : 25

أن يكون عنصرا أساسيا لا يتم الإيمان إلا به وهو ما تمثله قولة المرجئة المشهورة : لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة .

كانت هذه الأحداث مع ما اقترنت به من الآراء دافعة إلى ظهور مقاومة تنقذ المجتمع من فساد سيؤول إليه حتما ، وقد تمثلت تلك المقاومة أحسن ما تمثلت في المعتزلة، فلقد اتجه هؤلاء إلى معالجة هذه الأحداث في الأسباب التي انطلقت منها وتطورت بها معالجة تكتسي صبغة التنظير والتأصيل الفكري العميق .

وأول خطوة في سبيل ذلك كانت القول بالحرية في الفعل الإنساني مقاومة للجبر الذي كان علة تلك الأحداث ، وقد تطور هذا القول إلى أن أرسى أصلا مهمّا من أصول المعتزلة الخمسة عرف باسم «العدل» على معنى أن العدل الالهي لا يتحقق إلا إذا كان الإنسان حرا في فعله حتى يتحمل في الآخرة تبعة ذلك الفعل .

وذهب المعتزلة أيضا إلى القول بأن مرتكب الكبيرة الذي لم يتب يكون مآله في الاخرة التخليد في النار وإن يكن في درجة أخف من درجة الكفار(44) ، وأحسب أن قولهم هذاالذيلا يتناسب مع تسمية المنزلة بين المنزلتين لم يكن إلا ناشئا كرد فعل على أولئك الذين يأتون الآثام ويعتبرون أن معقد النجاة هو التصديق بالقلب ولا تضر بعد ذلك معصية . ويتصل بهذا المعنى أيضا ما جعله المعتزلة أصلا من أصولهم الخمسة وهو الوعد والوعيد، فمرتكب الكبائر الذي لم يتب يكون مآله المحتوم ما توعده به ربه من العذاب ، وليس لذلك الوعيد أن يتخلف بحال من الأحوال كما أن الوعد بالثواب لا يتخلف (45).

إلى جانب هذه المقاومة النظرية الفكرية ، اتجه المعتزلة إلى مقاومة عملية فجعلوا من بين أصولهم مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وارتقوا به إلى درجة الوجوب على كل مسلم بشرائط معينة. (46) وكما تبنوا

---

44) الشهرستاني الملل والنحل : 45/1.

45) القاضي عبد الجبار — شرح الأصول الخمسة : 134 وما بعدها (ط وهبه 1965)

46) نفس المصدر : 141 وما بعدها.

هذا المبدأ على مستوى الفكر فإنهم تبنوه على مستوى العمل أيضا فكانوا آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر ، ولئن كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مبدأ إسلاميا عاما إلا أن اهتمام المعتزلة به، بهذا الحجم يعكس تأثير الواقع الذي تفشت فيه أنواع من المنكر كثيرة.

أثر الواقع الفكري والعقائدي :

وكما كان الواقع العملي في حياة المسلمين مؤديا إلى نشوء الفكر الاعتزالي وتميزه كما مر بيانه ، فإن الواقع الفكري والعقائدي كان مسهما بدرجة كبيرة في توليد عناصر هذا الفكر وتوجيه منهجه وتركيز خاصياته.

فالافهام العقائدية المتطرفة أدت إلى حركة تصحيحية اصلاحية ظهرت في الكثير من المبادىء التي قال بها المعتزلة والأفكار التي انتهوا إليها . وقد رأينا كيف أن الحكم على مرتكب الكبيرة بالكفر من قبل الخوارج قابله عند المعتزلة مبدأ المنزلة بين المنزلتين، وفكرة الجبر المطلق عند المجبرة قابلتها فكرة الحرية .

والذي يبدو أكثر أهمية في هذا المجال ما ذهب إليه المعتزلة من مبدإ التوحيد الذي جعلوه أحد أصولهم المهمة بل لعله ركيزة هذه الأصول، ويتضمن التوحيد إفراد الله تعالى بكل ما هو كمال مطلق وتنزيهه تنزيها مطلقا عن كل ما يتصف به الخلق ، فهو نفي مطلق لكل تعدد وكل شبه عن الذات الالهية (47).

وليس هذا القول بفروعه المختلفة (48) إلا مقاومة للافهام العقائدية الغليظة التي نشأت في هذه القضية، فنفي المثلية بشيء من العنف الفكري، وسلوك مسلك التأويل في الصفات الخبرية كالاستواء على العرش ، ونفي الرؤية البصرية في حق الذات الالهية قضايا طرحها المعتزلة مقاومة لما نشأ منذ أواخر القرن الأول من التصورات الحسية التي ظهرت عند المشبهة، والمجسمة.

47) نفس المصدر — 128.
48) انظر ، أحمد محمود صبحي — في علم الكلام : 124 وما بعدها.

ونفي التعدد المطلق عن ذات الله كان مقاومة لما يطرحه المسيحيون منذ أواخر القرن الأول أيضا من قضية التثليث محاولين أن يؤولوا بعقيدة المسلمين شيئا فشيئا إلى ما يقارب عقيدتهم باثارة قضية الذات والصفات ، وقد ظهر هذا الأمر بأكثر وضوح في صفة الكلام حيث أراد المسيحيون أن يجعلوها مدخلا لبث فكرة التعدد ، وذلك بإثارة الخلط بين كلمة الله ويعنون بها المسيح وبين كلام الله، فقد ألف يوحنا الدمشقي كتابا ليحتج به المسيحي على المسلم جاء فيه: اسأل المسلم: بما سمي السيّد المسيح في القرآن؟ فإنه سيجيب : كلمة الله وروح منه ، إذن فاسأله : هل كان الله قبل مولد المسيح بن مريم ولا كلمة معه؟ إذن سينقطع المسلم. وبإزاء هذه المحاولة المسيحية في تعديد الذات الالهية عن طريق قدم الكلمة كان لا بد أن يتبنى المعتزلة القول بحدوث كلمة الله سواء أطلقت على المسيح أو على كلام الله (49) فماذهبوا إليه من مقولة خلق القرآن إنما هو مندرج في مقاومة عقيدة تعدد الاله .

وكما طرحت قضية التعدد من قبل المسيحيين، طرحت أيضا بشكل آخر من قبل الثنوية القائلين بإله النور وإله الظلمة ، وكان قول المعتزلة بالتوحيد المطلق مقاومة في جانب من جوانبه لهذه العقيدة التي كان يبثها أصحابها في الناس .

إن هذه التحديات العقائدية الواردة من قبل أصحاب الأديان والفلسفات دفعت المعتزلة في سبيل مقاومتها والرد عليها إلى أن يطلعوا اطلاعا واسعا على هذه الأديان والفلسفات، فتكونت لهم ثقافة دينية وفلسفية متينة أتاحت لهم سعة في العقل وقدرة على المقارنة والتعليل ، ولئن كانت الفلسفة اليونانية لم يطلع عليها المعتزلة إلا في عهد أبي الهذيل العلاف (ت 235هـ) ، فإن أديان فارس والهند قد درسوها منذ واصل بن عطاء ، فقد كان واصل كما شهد رفيقه عمرو بن عبيد « ليس أحد أعرف بكلام غالية الشيعة وما رقة الخوارج ، وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة والرد عليهم منه » (50).

49) نفس المصدر — 140.
50) القاضي عبد الجبار — طبقات المعتزلة : 234 (ط الدار التونسية للنشر ، تونس 1974)

لقد تعلم المعتزلة آراء الخصوم منذ البداية للتمكن من الرد عليهم وابطال تحدّيهم ذلك التحدي الذي كان أحد الأسباب الأساسية في نشوء الاعتزال ، وقد مارسوا هذا الواجب بشكل واسع فكانوا المتصدّين في كل حال لمقارعة المتحدين ، وكان شغلهم الشاغل افساد ما يطرحونه من القضايا القادحة في العقيدة حتى أن واصل بن عطاء كان « إذا جنّه الليل صف قدميه يصلي ولوح ودواة موضوعان بجنبه فإذا مرت به آية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها ثم عاد في صلاته ». (51) وقد حفلت كتب التاريخ بذكر مناظرات المعتزلة للثنوية والدهرية وغيرهم ، وقد ألف واصل كتابا سمّاه « كتاب الألف مسألة في الرد على المانوية » .

هذه المواجهة العنيفة لأصحاب الأديان والفلسفة اقتضت من المعتزلة أن يكونوا أصحاب عقول جدلة تحذق الردود الحاسمة وتتفطن إلى مواطن الضعف في المقولات المعارضة ، وقد كانوا فعلا كذلك فالجدل من أهم خاصياتهم وهو ما يتجلى بوضوح في أقدم ما وصلنا من كتبهم وهو كتاب «الانتصار» لأبي الحسين الخياط (ت 300 هـ) ولاشك أن كتب المعتزلة الأوائل كانت على نمطه .

ولما كان المسيحيون والثنوية على الأخص يقدمون أفكارهم بأسلوب عقلي فلسفي لسابق تمرسهم بالفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطي ، فإن المعتزلة وجدوا أنفسهم مضطرين إلى أن يسلكوا في معارضتهم المسلك العقلي الفلسفي ، ولذلك فقد كانت النزعة العقلية الفلسفية إحدى صفاتهم الغالبة ، وقد ولّدتها فيهم الظروف الحضارية التي أصبح يعيشها واقع الفكر الإسلامي وبها استطاعوا أن يقوموا « بأشدّ ما احتاج إليه الإسلام في ذلك العصر وهو الاستعانة بما استعانت به الأديان المحيطة به من أسلوب متين وطريق فلسفي لابراز ما كمن في الدين من القوى والفضائل فلم يكن بد من الاستغراق في الأبحاث والدقائق ليظهر الإسلام في مظهر التحدي ويفوز ما أراد فوزه» (52)

(51) نفس المصدر : 236

(52) نيبرج – مقدمة كتاب الانتصار للخياط : 58 (ط القاهرة / 1925)

وقد كانت لهذه النزعة العقلية المتولدة عن ذلك الظرف تأثير على بعض الآراء التي ذهبوا إليها حيث قد وقعوا أحيانا في شيء من المبالغة والتطرف كما في قولهم بالحسن والقبح العقليين ، وقول بعضهم بوجوب أشياء على الله تعالى كاتمام الوعد والوعيد ، وقد علل ذلك تعليلا لا يعدو الصواب «نيبرج» حينما قال في المعتزلة : « إن قوما هذا شأنهم وموقفهم إزاء أعداء كثيرين ونحل مختلفة متدربة على المناظرة لا بد أن يكون في أسلوبهم شيء من الضعف والتردد والعدول عن سواء السبيل ، إذ من نازل عدوا عظيما في معركته فهو مربوط به مقيد بشروط القتال وتقلب أحواله ويلزم أن يلاحق عدوّه في حركاته وسكناته وقيامه وقعوده وربما تؤثر فيه روح العدو وحيله ، كذلك في معركة الأفكار أيضا » (53).

إن المشاكل المختلفة التي نشأت في المجتمع الاسلامي على الصعيد العلمي والفكري ، والتحديات التي وردت عليه ، كان لا بد لهذا المجتمع أن يواجهها في محاولات لحلّها إذا ما كان حاملا في بنيته من عناصر القوة ما يستطيع أن يدافع به عن نفسه ويصد عوامل الفناء شأن الأجسام السليمة ، وقد كان المجتمع الإسلامي كذلك ، فنشأت فيه المحاولات الكثيرة لمواجهة المشاكل الناشئة فيه ، ومن أهم تلك المحاولات وأكثرها عمقا وتنظيما ما تمثل في الفكر الاعتزالي ، ولذلك فإن المعتزلة تعتبر عنصرا من عناصر الاستجابة للتحديات الداخلية والخارجية التي تعرض لها المجتمع الاسلامي في القرن الأول ، ومن ثمة فإن ظهورها كاتجاه فكري عقائدي لم يكن على سبيل الصدفة ولم يكن الدافع إليها نوعا من أنواع الترف العقلي كما يردد البعض ، ولكن كان ضرورة حضارية تاريخية ، ومن ثمة أيضا فإن المعتزلة كانت ابنة بيئتها فيما يتجلى في تلك البيئة من مظاهر التحدي المختلفة ، حتى انه ليمكن ارجاع كل الأصول والمبادىء والخاصيات المنهجية التي تميزت بها المعتزلة إلى عناصر الواقع الذي نشأت فيه.

وقد كانت المعتزلة تجربة عميقة في التعامل مع الواقع تحمل من

(53) نفس المصدر : 59

العناصر الإيجابية شيئا كثيرا ، وهو ما يجعل الحاجة ملحة إلى أن يتعمق أهل الفكر العقائدي اليوم في قراءة تلك التجربة للاستفادة منها في معالجة الواقع الفكري والعقائدي الراهن ./.

2 ـ منزلة العمل في تفكير المعتزلة وسلوكهم

اعتنى المؤرخون القدامى للمعتزلة بتقرير آرائهم العقدية الفلسفية في تفاصيلها وجزئياتها، وفي دقتها وصورتها التجريدية، ولم يكن للجانب العملي السلوكي الذي يصور التفاعل مع واقع الحياة الاسلامية في مختلف مساراتها حظ يذكر لدى هؤلاء المؤرخين ، فعرفت هذه الفرقة من خلال ذلك التقرير للآراء المجردة الذي حفلت به كتب الفرق وكتب العقيدة .

ولذلك فقد اشتهرت المعتزلة بأنها فرقة ذات نزعة عقلية تبحث في دقيق الكلام، وهو ما جعل بعض الناس يظنون خطأ أن أهل الاعتزال لا يولون لواقع العمل والسلوك اهتماما ، وإنما هم موغولون في البحوث العقلية المجرده غارقون في تلك البحوث ، مشتغلون بها عما سواها ، وقد ساهم في تركيز هذا الظن ثبوت أمرين في تاريخ المعتزلة : أولهما سبقها الفرق الإسلامية الأخرى إلى التعمق في بحث قضايا لطيفة ذات صبغة عقائدية وفلسفية ، مثل قضية الذات والصفات ، وقضية المعاني وقضية الاحوال ، وشيئية المعدوم والجوهر الفرد وغيرها . وثانيهما تنكب المعتزلة عن سلوك مسلك العنف الثوري في مجال السياسة، وميلهم فيه إلى أسلوب الإرشاد والاستمالة بالدرجة الأولى ، أو مؤازرة وإعانة الامام العادل على الخروج على أيمة الجور في أقصى الحالات ، خلافا للخوارج والشيعة الذين جعلوا الخروج مبدأ من مبادئهم الأساسية آمنوا به فكريا ، وطبقوه عمليا.

وقد أنتج هذا الظن مجموعة من الأوصاف والأحكام ألحقت بالإعتزال وأهله من قبل بعض الباحثين، المحدثين على الخصوص ، مثل القول بأن المعتزلة فرقة دينية على معنى أنها بعيدة عن مجرى الحياة في واقعها السياسي

والاجتماعي (1) ، ووصف أعلامها بأنهم كانوا يمارسون ترفا ذهنيا (2)، وإرجاع كثير من آرائهم إلى أصول فلسفية يونانية ودينية مسيحية ويهودية ومانوية ، على معنى أنها مستمدة منها ، أو متأثرة بها ، فصلا في ذلك بين هذه الآراء وبين ما تجري به حياة المسلمين في ظروفها وملابساتها الخاصة (3).

ولكن المتأمل في الفكر الاعتزالي ، والمتتبع لحياة المعتزلة في مختلف أطوارها خلال القرون الثلاثة (4) التي عاشتها فرقة متميزة على ساحة المجتمع الإسلامي، يجد أن هذه الفرقة كانت تولي أهمية كبرى للجانب العملي السلوكي من الحياة ، وكانت تعيش واقع المسلمين بعمق جعلها في تفاعل مستمر وجدلية دائبة فكرية وسلوكية مع هذا الواقع في تشابك العناصر الداخلية والخارجية المؤثرة فيه ، حتى إنه ليبدو أن المعتزلة في فكرها وسلوكها ما كانت إلا إجابة على ما جد في هذا الواقع من المشاكل الناجمة في مجال السلوك ، أو في مجال الفكر العقائدي (5) .

ويبدو هذا الاهتمام من قبل المعتزلة بالجانب العملي واضحا في أمرين: الأول ما أعطوه من القيمة لعنصر التطبيق العملي في مبادئهم العقائدية ، والثاني ما كانوا يقومون به من الأعمال في سيرتهم السلوكية ، وهو ما سنبينه بتفصيل في الصفحات التالية .

قيمة العمل في الفكر الاعتزالي :

لقد احتلت قضية العمل السلوكي أو ما عبر عنه في علم الكلام بـ« العمل

---

1) انظر ص 15 من هذا الكتاب.
2) يذهب إلى ذلك الناقدون لعلم الكلام عموما والمعتزلة هم منشئو هذا العلم
3) يذهب إلى ذلك أعداء المعتزلة من مؤرخي الفرق القدامى ، وعلى الأخص البغدادي في « الفرق بين الفرق » كما ذهب إليه من المحدثين كثير من المستشرقين مثل : توماس أرنولد في « الدعوة إلى الإسلام» ودي بور في « تاريخ الفلسفة في الإسلام» وديلاسي أوليري في « الفكر العربي ومكانه في التاريخ » وربما يكون من أكثرهم موضوعية في هذه النقطة كارل هينرش بوكر ، وألفونسو نالينو في مجموعة مقالات ترجمها عبد الرحمان بدوي تحت عنوان «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية». كما ذهب إليه بعض الدارسين المسلمين مثل زهدي جار الله في «المعتزلة »
4) من أوائل القرن الثاني حين صدع واصل بآرائه إلى وفاة أبي الحسين البصري سنة (436هـ)
5) أنظر ص 16 وما بعدها من هذا البحث .

بالجوارح » من تفكير المعتزلة منزلة مرموقة ، وحظيت منهم باهتمام كبير حتى أن أصولهم الخمسة (6) التي أقاموا عليها فلسفتهم العقائدية تكاد تكون مكرسة في أغلبها لهذه القضية إما مباشرة أو غير مباشرة ، ويبدو هذا الاهتمام بالأخص في ربطهم لصلة عضوية بين التصديق القلبي بحقائق العقيدة وبين العمل التطبيقي بالتعاليم الشرعية، وتحديدهم لمفهوم الإيمان بناء على تلك الصلة ، كما يبدو فيما هيأوه في مذهبهم من سبل الدفع النفسي إلى القيام العملي بتعاليم الشريعة ، ومن هاتين الجهتين سنحاول بيان قيمة العمل في الفكر الاعتــزالي .

1) عنصر العمل في تحديد مفهوم الايمان :

يشكل رأي المعتزلة في العمل لتحديد مفهوم الإيمان أصلا من أصولهم الخمسة، وهو معروف «بالمنزلة بين المنزلتين » وهذا الأصل هو الذي نشأت منه هذه الفرقة كاتجاه فكري عقدي متميز ، ذلك لأنه كما تذكر الروايات التاريخية في نشوء المعتزلة « دخل واحد على الحسن البصري فقال : ياإمام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم كفر يخرج به من الملة وهم وعيدية الخوارج وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان؛ بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة الأمة ، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادا ؟ فتفكر الحسن في ذلك وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء : أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ولا كافر مطلقا ، بل هو في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر ، ثم قام واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن ، فقال الحسن : اعتزل عنا واصل فسمي هو وأصحابه معتزلة » (7).

---

6) تلك الأصول هي : التوحيد والعدل والمنزلة بين المنزلتين والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
7) الشهرستاني ، الملل والنحل : 47/1، 48.

إن هذا الرأي الذي استحدثه واصل بن عطاء (ت 131هـ) والذي تبرز فيه قيمة وأهمية العمل بالجوارح من خلال نفي صفة الإيمان عن مرتكبي الكبائر المعطلين لهذا العمل ، يعتبر كما يفيد ذلك سياق النص السابق مقاومة للمرجئة الذين نشأوا أواخر القرن الأول فيما ذهبوا إليه من أن عنصر العمل بتعاليم الشرع لا يشكل عنصرا ضروريا لانعقاد الإيمان ، إذ « يزعمون أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله وبرسله وبجميع ما جاء من عند الله فقط ، وإن ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ولرسوله والتعظيم لهما والخوف منهما والعمل بالجوارح فليس بايمان » (8)، بل زعم بعض منهم أن « من قال لا إله إلا الله محمد رسول الله وحرم ما حرم الله وأحل ما أحل الله دخل الجنة إذا مات وإن زنا وإن سرق وقتل وشرب الخمر وقذف المحصنات ، وترك الصلاة والزكاة والصيام إذا كان مقرا بها يسوف التوبة لم يضره وقوعه على الكبائر وتركه للفرائض وركوبه الفواحش » (9)

فبإزاء هذا المفهوم للايمان القائم على الإستهانة بعنصر العمل، وما أدى إليه من مظاهر التهتك والفسق والمجون على صعيد السلوك في بعض المدن الإسلامية (10)، صدع المعتزلة بأن التصديق القلبي بمفاهيم العقيدة ليس هو الإيمان ، وإنما الإيمان هو حصول ذلك التصديق القلبي مقترنا بأداء الطاعات العملية ، على اختلاف بينهم فيما إذا كانت تلك الطاعات هي الفرائض فقط كما ذهب إلى ذلك أبو علي الجبائي (ت303هـ) وابنه أبو هاشم (321هـ)، أو هي الفرائض والنوافل معا كما ذهب إليه أبو الهذيل العلاف (235هـ)والقاضي عبد الجبار بن أحمد (415هـ) (11) ، والكل مجمعون على أن قيمة التصديق الذهني لا تستمد من ذاته فحسب وإنما هي مستمدة من تطبيق الأعمال التي يقتضيها ، ولذلك فإن تعطل هذا الجزء العملي بمخالفة الأوامر والنواهي الالهية يؤدي إلى إنحلال صفة الإيمان وزوالها .

---

8) الأشعري ، مقالات الإسلاميين : 1/ 214

9) الملطي ، التنبيه والرد ..... : 43

10) انظر علي سامي النشار ــ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام : 435/1.

11) انظر القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة : 707.

وليس في ما ذهب إليه المعتزلة في الوجه الثاني من هذا الأصل وهو الحكم على معطل العمل بأنه في منزلة بين المنزلتين، ونفي صفة الكفر عنه ما يستفاد منه استهانة بعنصر العمل وتنقيصا من شأنه باعتبار أن تعطيله غير مؤد إلى الكفر مقارنة بالخوارج الذين يعتبرون المعطل المرتكب للكبائر كافرا، لأن رأيهم هذا كانت الدوافع الحقيقية إليه الظروف السياسية والإجتماعية التي كان عليها المجتمع الإسلامي في النّصف الثاني من القرن الأول حيث استعرت المقاتل بين طوائف المسلمين يذكيها بصفة خاصة فرق الخوارج تطبيقا لمذهبهم في مرتكب الكبيرة الذي يعتبرونه كافرا يجب أن يناجز القتال، فأمام هذا الوضع ورغبة في تهدئة التوتر القائم بين طوائف المسلمين وحفظا للدماء المراقة في غير ما طائل قال المعتزلة: « إن من آمن بالله ورسله وكتبه ودينه وأحلّ الحلال وحرم الحرام ، ثم أصاب في إيمانه كبيرة فإنه فاسق لا يخرجه ذنبه من الإيمان إلى الكفر ولا يدخله في الإيمان على التفرد، وإنما هو فاسق لا كافر ولا مؤمن» (12) وبناء على ذلك فإنه لا يجوز قتاله لانتفاء صفة الكفر عنه .

وقد لاحظ البغدادي (ت 429 هـ) بشيء من الدقة هذه الرابطة بين القول بالمنزلة بين المنزلتين وبين المقاتل التي أحدثها الخوارج وعلى الأخص منهم لأزارقة حينما قال : « ... وكان واصل من منتابي مجلس الحسن البصري زمان فتنة الأزارقة، وكان الناس يومئذ مختلفين في أصحاب الذنوب من أمة الإسلام على فرق ، فرقة تزعم أن كل مرتكب لذنب صغير أو كبير مشرك بالله وكان هذا قول الأزارقة من الخوارج، وزعم هؤلاء أن أطفال المشركين مشركون ، ولذلك استحلوا قتل أطفال مخالفيهم وقتل نسائهم سواء كانوا من أمة الإسلام أو من غيرهم ... فلما ظهرت فتنة الأزارقة بالبصره والاهواز واختلف الناس عند ذلك في أصحاب الذنوب على الوجوه الخمسة التي ذكرناها خرج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق المتقدمة وزعم أن

---

12) الملطي ، التنبيه والرد . . . : 36

الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر، وجعل الفسق منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان » . (13)

ومن القرائن المرجحة لكون هذا الرأي — أي عدم التكفير — يعتبر حلا سياسيا اجتماعيا وليس فيه استهانة بعنصر العمل ، ما ذهب إليه المعتزلة من تحميل معطل العمل تبعة ثقيلة من العقاب في اليوم الآخر حيث قالوا : إن «صاحب الكبيرة إذا لم يتب عنها مخلد في النار لا يخرج عنها أبدا» (14) متفقين في ذلك مع ما ذهب إليه الخوارج في هذه المسألة (15) ، فقد اختلفوا معهم في المقدمة ، واتفقوا معهم في النتيجة مضحين بالسياق المنطقي الذي يقتضي أن يكون التخليد في النار عقابا لا يستحقه إلا الكافر ، في سبيل مصلحة المسلمين بتكافئهم عن التقاتل . وللتخفيف من هذه المفارقة المنطقية قالوا : إن مرتكب الكبيرة إذا خرج من الدنيا على غير توبة استحق الخلود في النار ولكن يكون عقابه أخف من عقاب الكافر (16) .

فيبدو إذن أن الأهمية البالغة التي أولاها المعتزلة لعنصر العمل يبرزها بوضوح اعتبارهم اياه عنصرا عضويا من الإيمان الذي يتحقق بتحققه مع التصديق ويزول بزواله، وحكمهم على مرتكب الكبيرة غير التائب بالتخليد في النار. وليس ما طرأ على هذا النسق من "انشطار" المتمثل في وصفهم لمعطلي العمل بأنهم في منزلة بين المنزلتين وإزالة صفة الكفر عنهم في حين أنهم حكموا عليهم بالخلود في النار ، ليس ذلك إلا بسبب ضرورة سياسية واجتماعية.

2) سبل الدفع إلى العمل :

يمكن أن نقول في غير مبالغة إن اعتبار المعتزلة لعنصر العمل ركنا أساسيا في انعقاد الايمان هو الأساس الذي قامت عليه فلسفتهم العقدية النظرية على اختلاف مسائلها وكثرة فروعها وإيغالها في التجريد أحيانا، ولذلك فإن فهم هذه الفاسفة وادراك جذورها ، وتبين الرابطة بين فروعها

13) البغدادي ، الفرق بين الفرق : 97، 98
14) الإيجي ، المواقف بشرح الجرجاني : 446/2
15) نفس المصدر ، : 446/2
16) الشهرستاني ، الملل والنحل : 45/1

وتقديرها التقدير الصحيح لا يتم على وجه أحسن إلا من خلال هذا المنظور.

إن قضية الإيمان بما جاء به الإسلام ، ونشره والدعوة له ، وتركيزه في النفوس هي قضية كل مسلم ، باعتبار أن الدعوة إلى الدين والتبشير به أمر واجب على المسلمين.

ولقد كان المعتزلة من أشد الناس ايمانا بهذه القضية ، يشهد لهم بذلك تاريخهم في الدعوة إلى الإسلام ، وفي منافحتهم عنه بمدافعة المشاغبين على عقيدته من أهل الديانات والمذاهب ، ولما كانت حقيقة الإيمان عندهم لا تنعقد إلا بحصول العمل ، فإنهم سخروا الفكر وشحذوا مواهبه لجعل المنتمين إلى هذا الدين والذين يريدون الإنتماء إليه يتأدون من مجرد التصديق إلى العمل بمقتضى ذلك التصديق حتى يكونوا على إيمان صحيح متكامل العناصر ، فنشأ من ذلك مذهبهم الفكري العقائدي يمثل صميم جهدهم العام في بث الإيمان وتركيزه في النفوس. ولذلك فإن تحليل الأصول التي قام عليها هذا المذهب ، وكثير من فروع المسائل التي انفرد بها بعض منهم عن الآخرين، يسفر عن جلاء الأهمية التي أعطاها المعتزلة للجانب التطبيقي من الدين متمثلة في تسخير هذه الأصول والفروع الفكرية كي تدفع إلى العمل التطبيقي على النحو الذي سنبينه فيما يلي .

أ — أصل التوحيد :

يقصد المعتزلة بالتوحيد « العلم بأن الله تعالى واحد لا شريك غيره فيما يستحق من الصفات نفيا وإثباتا على الحد الذي يستحقه ، والإقرار به» (17) وهذا الحد الذي يستحقه هو عندهم التنزيه المطلق للذات الالهية ، ونفي المثلية عنها بأي وجه من الوجوه ، وفي إطار هذا التنزيه المطلق نشأت عندهم مباحث متعددة كمبحث الذات والصفات ، وتأويل الصفات الخبرية والرؤية ، وكلام الله ، وغيرها من الفروع المتعلقة بها .

وبحسب المفهوم السابق للايمان عند المعتزلة فإن التصديق الذهني بالتوحيد بجميع فروعه لا يستمد قيمته من ذاته باعتباره تصديقا ذهنيا أي

17) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة : 128

معرفة للحقيقة وإقتناعا بها ، وإنما يستمد قيمته الحقيقية مما يدفع إليه من الطاعات العملية ، فإذا لم يكن دافعا إلى ذلك فإنه لا يكون له عندهم إعتبار يذكر حيث إنه لا يحول دون الخلود في عذاب النار ، وبهذا المعنى فإن معرفة الله تعالى ليست واجبة لذاتها باعتبارها كما ذهب إليه الفلاسفة تمثل كمال العقل حيث إن « كمال الجوهر العاقل أن تتمثل فيه جلية الحق الأول قدر ما يمكن أن ينال منه ببهائه الذي يخصه » (18)، وباعتبارها أيضا تمثل السعادة المطلقة « وهي أن النفس إذا استعدت بالإستعداد لقبول فيض العقل الفعال ، وأنست بالإتصال به على الدوام انقطعت حاجتها عن النظر إلى البدن ومقتضى الحواس » (19) ، وإنما هي عند المعتزلة واجبة لما تؤدي إليه من الإلتزام بحدود الشريعة الذي هو غاية الدين ، ولذلك فقد جعل القاضي عبد الجبار الدليل على أن معرفة الله واجبة هو أنها لطف في أداء الواجبات واجتناب المقبحات ، وما كان لطفا كان واجبا لأنه جار مجرى دفع الضرر عن النفس، وإنما اعتبرها لطفا لأن اللطف ليس بأكثر من أن يكون المرء عنده أقرب إلى أداء الواجبات وترك المقبحات (20).

لقد كان المعتزلة على إدراك واضح لما بين التصديق القلبي في عمقه وسطحيته ، وبين عمل الجوارح من علاقة وجود وعدم، كما كانوا مدركين بوضوح أن أعلى ذلك التصديق مرتبة هو ذلك الذي بينه ابن خلدون (ت808هـ) فيما بعد مقررا أنه « حصول كيفية من ذلك الإعتقاد القلبي وما يتبعه من العمل مستولية على القلب فيستتبع الجوارح ، وتندرج في طاعتها جميع التصرفات حتى تنخرط الأفعال كلها في طاعة ذلك التصديق الإيماني » (21) وقد عبر عن هذا المعنى القاضي عبد الجبار في قوله : « إن المكلف إذا نظر فعرف التوحيد والعدل ، وعرف أنه مستحق الذم والعقاب على المعاصي ويستحق المدح والثواب على الطاعات ، وأنه يستحقها من قبله تعالى القادر

18) ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات : 217/3
19) الغزالي ، مقاصد الفلاسفة : 373
20) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة : 64
21) ابن خلدون ، المقدمة : 426

لنفسه الذي لا يجوز أن يمنع من فعل المستحق ، كان عند ذلك أقرب إلى اختيار الطاعة واجتناب المعصية لما عرف من النفع والضرر فيهما » (22) ، فاختيار الطاعة واجتناب المعصية أى العمل بالجوارح إنما تأتيا بعمق التصديق بالتوحيد والعدل .

ولذلك فإنهم وجهوا الجهد إلى تركيز حقيقة التوحيد في النفوس ، واستعملوا في ذلك مختلف الأساليب ، واستخدموا مختلف المعطيات الفلسفية والطبيعية هادفين إلى أن يصل التصديق بهذه الحقيقة إلى مرتبة الدفع إلى العمل ، وبذلك يمكن أن نعتبر تلك الأساليب ، وتلك المعطيات الفلسفية والطبيعية هادفة ولو بصفة غير مباشرة إلى تحقيق العمل السلوكي رغم ما يبدو من بعدها في أحيان كثيرة عن ميدان العمل .

فما ذهب إليه المعتزلة من القول بوحدة الذات والصفات ، واعتبارهم « أن الله عالم بذاته قادر بذاته حي بذاته لا بعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة ومعان قائمة به لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الالهية » (23) يندرج ضمن جهدهم في تأكيد معنى التوحيد في النفوس ، ومقاومة ما عسى أن يتسرب إلى المسلمين من الإعتقاد بالتعدد حينما يعتقدون أن الصفات موجودات قديمة زائدة عن الذات خاصة وأن النصارى كانوا نشيطين في بث عقيدة التثليث والترويج لها في المجتمع الإسلامي (24) تلك العقيدة القائمة على أن الذات الالهية جوهر يتقوم بأقانيم أي صفات هي الوجود والعلم والحياة ، والمتطورة إلى إعتبار الصفات أشخاصا وإلى تجسد الأقنوم الثاني — أقنوم العلم — في الابن ، فلمواجهة هذه العقيدة نفى المعتزلة وصف الله بأنه جوهر واعتبروا الصفات هي الذات غير مغايرة له (25).

22) القاضي عبد الجبار ، المغني : 493/12
23) الشهرستاني ، الملل والنحل : 44/1.
24) انظر ابن النديم ، الفهرست : 180
25) احمد محمود صبحي ، في علم الكلام : 127/1.

ورأيهم في كلام الله أنه مخلوق يندرج ضمن هذا الإطار أيضا فهو نفي لوجود أيّ قديم سوى الذات الالهية، ومقاومة لما كان النصارى يفشونه بين المسلمين من القول بقدم الكلام اثباتا لألوهية عيسى الذي هو كلمة الله القديمة (26) ومن ثم تسريب عقيدة التعدد إلى أذهان المسلمين. _

وما ذهب إليه معمر بن عباد السلمي (ت 215هـ) من نظرية « المعاني» القائمة على ردّ التمايز بين الموجودات المختلفة إلى أن كلا منها حالّ فيه معنى يخالف المعنى الحالّ في غيره (27) إنما هو خطوة في سبيل حل ما قام من الاشكالات فيما ذهب إليه المعتزلة من القول بأن الصفات هي عين الذات، والمتمثلة بالأخص فيما تؤدي إليه هذه المقولة من طمس الفروق بين الصفات المختلفة فإذا كانت هي عين الذات فإنها تعتبر فيما بينها أمرا واحدا ، فقول معمر «بالمعاني» إنما هو بقصد أن يعتبر الصفات الالهية معاني وبذلك يثبت تمييزا بينها (28) وقد لاحظ أبوالحسن الخياط (ت290هـ) توظيف معمر لفكرته هذه ذات الطابع الفلسفي المنطقي لخدمة حقيقة التوحيد حينما قال بعد حكاية رأيه في المعاني : « والذي أدخله في القول فيما حكيت عنه تثبيته الحركة ، إذ كان مدار دلائل الحدث عليها وعلى أمثالها من الأعراض ، فأراد حياطة دلائل الحدث عند نفسه لغايته بالتوحيد ونصرته له » (29).

وكذلك ما ذهب إليه أبو هاشم الجبائي من القول بالأحوال التي عرفها الآمدي (ت 631هـ) بقوله: « الحال عبارة عن صفة اثباتية لموجود غير متصفة بالوجود ولا بالعدم * » (30) رغم أنه بحث منطقي فلسفي إلا أنه يعتبر كما أراده صاحبه خطوة أكثر توفيقا في سبيل حل مشكلة اتحاد الذات والصفات،

26) ابن النديم ، الفهرست : 180، وانظر أحمد محمود صبحي ، في علم الكلام : 129/1
27) الخياط ، الإنتصار : 55
28) احمد محمود صبحي ، في علم الكلام : 280/1
29) الخياط ، الإنتصار : 55
* المقصود من أنها لا تتصف بالوجود ولا العدم ، أنها مفهوم ذهني ليس له وجود خارجي مستقل ، فهي ليست موجودة باعتبار الخارج ، ولكنها ليست معدومة مطلقا لان لهـا وجودا في الذهن.
30) الآمدي ، غاية المرام في علم الكلام : 28

فقد اعتبر أبو هاشم الصفات الالهية أحوالا على معنى أنها موجودات لا تنتمي إلى عالم الأعيان المتحققة في الخارج ولكنها تنتمي إلى عالم الأذهان ، وإثباتها موجودات في هذا العالم يجنب من جهة الوقوع في تعطيل الصفات الالهية بنفي وجودها المستقل عن الذات ، ويضمن من جهة أخرى انتفاء التعدد لأن التعدد مجاله الواقع الخارجي (31).

وما بحثه المعتزلة من المسائل الطبيعيَة كمسائل الهيولي والجوهر والعرض والجزء الذي لا يتجزأ وغيرها لم يبحثوه بحثا فلسفيا مجردا ، وانما بحثوه بروح عقائدية تهدف إلى بيان القدرة الإلهية متجلية في خلق الطبيعة وتدبير شؤونها ، والاشراف المستمر عليها ، وعلى سبيل المثال فإن أبا الهذيل العلاف لم يكن اثباته للجزء الذي لا يتجزأ إلا فرعا للقول بالقدرة الالهية ، فإذا كان الله قادرا على كل شيء فهو يقدر على تفريق الجسم حتى ينتهي إلى مقدار لا تأليف فيه ولا اجتماع قط أي حتى ينتهي إلى جزء لا يتجزأ (32) ، وكذلك كانت سائر المسائل الطبيعية.

ب — أصل العدل :

يريد المعتزلة بهذا الأصل أن الله تعالى « أفعاله كلها حسنة وأنه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه » (33) ، ويشتمل هذا الأصل على مسائل كثيرة سماها القاضي عبد الجبار بعلوم العدل، منها نفي صدور القبيح عن الله تعالى ، وثبوت اللطف الالهي بعباده ، ونفي التكليف بما لا يطاق . ولعل أهم مسألة من هذه المسائل مسألة حرية الإنسان في أفعاله ، فقد ذهب المعتزلة إلى القول بأن أفعال العباد ليست مخلوقة فيهم وإنما هم المحدثون لها (34) ولذلك فإنهم مخيرون بين الفعل والترك ، ووجه الإرتباط بين هذه المسألة وبين العدل أن الله تعالى كلف عباده بأعمال ، ووعد المطيع

31) أنظر أحمد محمود صبحي ، في علم الكلام : 366 وما بعدها
32) أبو ريده ، مقدمة ترجمة كتاب «مذهب الذرة عند المسلمين» لـ بينيس ، ص : و ، وما بعدها
33) القاضي عبد الجبار ، شرح الاصول الخمسة : 132
34) نفس المصدر ، 323

منهم بالثواب ، وتوعد العاصي بالعقاب ، وينبغي أن يكون المكلف بتلك الأعمال ذا اختيار وإرادة حرة حتى يكون عقابه عند العصيان وثوابه عند الطاعة عدلا ، أما إذا كانت الأفعال مخلوقة فيه وهو ليس حرا في اتيانها فإن ثوابه وعقابه يصبحان جورا وهو أمر قبيح لا يجوز في حقه تعالى .

وليس من الخفي أن حرية الإرادة الإنسانية تحمل في ذاتها قيمة كبرى للفعل الإنساني والتأكيد عليها إنما هو إبراز لتلك القيمة وتأكيد لها ، فالقول بحرية الفعل فيه تحميل للمسؤولية يتضمن دفعا نفسيا نحو العمل إذ يشعر المكلف بأن مستقبله في الثواب والعقاب بيده فيقصد طريق الثواب حيث إن له القدرة الذاتية على بلوغه ، أما نفي تلك الحرية فإنه يؤدي إلى اليأس والتواكل ، حيث يشعر المكلف أن ليس بيده شيء من أمر المضي في الطاعة والعصيان، وكثيرا ما يؤدي الأمر إلى تبرير وتزيين تعطيل العمل بالشريعة باعتباره أمرا حتما وقدرا مقدورا .

ومن الناحية التاريخية نجد رأي المعتزلة في خلق الأفعال يمثل مقاومة لما ظهر في المجتمع الاسلامي من ظاهرة التحلل من أوامر الشرع بدعوى القدر الالهي المسيطر على أفعال العباد الموجه لها توجيها قسريا ، وقد وجدت هذه الظاهرة في المجال الاخلاقي والإجتماعي والسياسي يوجهها تنظير فكري عقائدي (35).

يمكن القول إذن إن مبدأ حرية الفعل عند المعتزلة يعكس اعتناءهم المتزايد بالواقع العملي للانسان بما هو مقاومة فعلية لما ظهر من تعطيل للعمل تعللا بالقدر ، وبما هو دافع للانفس نحو العمل المؤدي إلى الثواب .

ج — أصل الوعد والوعيد :

يعني هذا المبدأ من مبادىء المعتزلة « ان الله تعالى وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة ولا يجوز عليه الخلف والكذب » (36) ، وهو مبدأ له صلة بمبدإ العدل

35) انظر ص 15 وما بعدها من هذا الكتاب

36) القاضي عبد الجبار . شرح الاصول الخمسة : 36.135

المتقدم ، باعتبار أن العدل الالهي يقتضي أن يثاب الخيّر المطيع ، وأن يعاقب الشرير العاصي ، كما يقتضي أن تكون إثابة العاصي وعقاب المطيع جورا يقبح في حق الله تعالى .

إن هذا المبدأ يحمل اهتمام المعتزلة بالجانب العملي السلوكي ، ويمكن أن نتبين ذلك من الظروف التاريخية لنشأة هذا الأصل ، ومن الأثر النفسي الذي يحدثه في نفوس المكلفين .

أما من حيث الظروف التاريخية فإن القول بالوعد والوعيد يعتبر ظهوره مقاومة للارجاء الذي نشأ القول به أواخر القرن الأول والذي يقوم عموما على ربط للثواب الاخروي بالتصديق القلبي فحسب دون اعتبار للعمل بالجوارح فقد ذهب جماعة من المرجئة إلى « أن من شهد شهادة الحق دخل الجنة وأن عمل أي عمل ، كمالا ينفع مع الشرك حسنة كذلك لا يضر مع التوحيد سيئة ، وزعموا أنه لا يدخل النار أبدا وإن ركب العظام وترك الفرائض وعمل الكبائر » (37) ، ومن شأن هذا الفهم أن يؤدي إلى التهوين من شأن العمل بالتهوين من شأن تبعته في اليوم الآخر ، وقد كان لذلك فعلا نتائج عملية تمثلت في مظاهر من ترك الأعمال اتكالا على الغفران الالهي في اليوم الاخر، وهو ما أدىّ بالمعتزلة إلى القول بالصارم بنفاذ الوعد والوعيد الالهيين مقاومة لمظاهر التميع تلك.

ومن حيث الأثر النفسي للقول بالوعد والوعيد ، فإن الإعتقاد بأن ما يرتكب من المعاصي يستلزم عقابا نافذا يبعث في النفس تصميما على منابذتها والابتعاد عنها حيث تفقد الأمل في الثواب ، وينسد أمامها طريق التعلل بالغفران والنجاة مع مقارفة الذنوب ، وقد قصد المعتزلة قصدا إلى هذا الأثر النفسي الذي يحدثه مبدأ الوعد والوعيد، حيث جعلوا أحد أقوى استدلالاتهم على صحته أنه « إذا علم المذنب أي مرتكب الكبيرة أنه لا يعاقب على ذنبه بل يعفى عنه لم ينزجر عن الذنب بل كان ذلك تقريرا له على ذنبه وعدم التوبة عنه ، وكان إغراء للغير عليه » (38).

37) الملطي . التنبيه والرد... : 146

38) الايجي . المواقف بشرح الجرجاني : 446/2 .

د ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

المعروف عند المعتزلة هو كل فعل عرف فاعله حسنه أو دلّ عليه، والمنكر هو كل فعل عرف فاعله قبحه أو دلّ عليه(39)، وفحوى هذا الأصل أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أمر واجب على سائر المؤمنين حسب استطاعتهم في ذلك بالسيف فما دونه وإن كان كالجهاد، ولا فرق بين مجاهدة الكافر والفاسق (40).

إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب إسلامي يؤمن به سائر المسلمين ولكن تأكيد المعتزلة عليه، وارتفاعهم به إلى أن جعلوه مبدأ من مبادئهم الخمسة، يشير إلى مدى اهتمامهم بالعنصر العملي السلوكي، حيث إن هذا المبدأ من شأنه أن يضمن اطراد العمل بالشريعة من قبل المسلمين لما يحقق من تنبيه وتذكير وتبصير المسلمين بعضهم بعضا عند السقوط في مخالفة الشرع وتعطيل العمل به خطأ أو نسايا، أو ضعفا وتقصيرا.

بهذا يتضح أن الأصول الخمسة التي أقام عليها المعتزلة فكرهم العقائدي تخدم محورا موحدا هو عنصر العمل التطبيقي، وذلك حسب النقاط التالية :

1 ـ تحديد قيمة العمل وجعله عنصرا أساسيا من الإيمان لا يتحقق بدونه وهو ما تضمنه أصل المنزلة بين المنزلتين.

2 ـ تحقيق قناعة فكرية بحقائق العقيدة، من شأنها إذا ما تعمقت في النفوس، وامتلأت بها القلوب، أن تكون دافعا داخليا يدفع إلى الطاعة ويزجر عن المعصية، وهو ما تضمنته أصول التوحيد والعدل والوعد والوعيد.

3 ـ ضمان دافع خارجي يسند ذلك الدافع الداخلي ويذكيه وينبهه، وهو ما تضمنه أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

واقع العمل في سيرة المعتزلة :

إن الأهمية التي أولاها المعتزلة للعمل لم تبق حبيسة الفكر، ولكنها انعكست على واقعهم السلوكي في مختلف الميادين، حيث جاء هذا الواقع

39) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصل الخمسة : 141
40) المسعودي ، مروج الذهب : 174/2

معبرا عن اخلاصهم فيما ذهبوا إليه من تنزيل العمل منزلة كبرى في مشاغلهم الفكرية، ويظهر ذلك في مساهمتهم العملية الحركية في خدمة المجتمع الإسلامي والتأثير فيه، ومحاولة تطويره نحو الأحسن، وحفظه من عوامل الهدم الداخلية والخارجية، ويمكن أن نتبين تلك المساهمة العملية في التزامهم الشخصي بحدود الشرع، وفي جهودهم التي بذلوها في مجال الدعوة، وفي جهودهم التي بذلوها في مجال السياسة.

1) الالتزام العملي بحدود الشرع :

تناقضت آراء المؤرخين للمعتزلة في التزام أعلامها بتعاليم الشريعة في سيرهم الشخصية تناقضا صريحا، فمنهم من صور بعض أولئك الأعلام على أنهم من الفسقة الذين يتعاطون مختلف المفاسد، وينتمي هؤلاء إلى أعداء المعتزلة والناقمين عليهم من أهل الحديث خاصة (41). ومنهم من صوّر بعض أعلامهم على أنهم بلغوا درجة خيالية من الزهد والورع وينتمي هؤلاء إلى المنتحلين للاعتزال والمتعاطفين معه (42).

وحقيقة المعتزلة في هذا الخصوص لا نظفر بها عند هؤلاء، ولا عند أولئك، لأن تلك الأحكام والأخبار خالطها الهوى عند كلا الطرفين؛ ولكننا نظفر بها بعد نظرة نقدية تعتمد بالأخص المصادر المعتدلة المتصفة بالحياد.

تشير هذه المصادر إلى نزعة زهدية اتصف بها المعتزلة الأوائل على الأخص، ولكنه زهد معتدل خال من المبالغة، وربما يكون في طبيعة نشأة الاعتزال في علاقته بمعتزلة الفتنة الذين اتصفوا بالزهد (43) ما يفيد حقانية اتصاف المعتزلة بالزهد، وهو ما تؤكده أخبار كثيرة وردت في سير بعض أعلامهم على مدى تاريخهم.

41) انظر ابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث وخاصة ما قاله في النظام: ص 17، 23، 43
42) انظر ابن المرتضي في المنية والامل باب ذكر المعتزلة
43) انظر ص 22 وما بعدها من هذا الكتاب

فواصل بن عطاء كان أحد المتزهدين ، وقد وصفه الذهبي (ت 748هـ) ناقد الرجال بأنه كان من أجلاء المعتزلة (44)، وقد بلغ درجة من شفافيه النفس أنه كان يتحرى موضع صدقته فكان يلزم الغزالين ليعرف المتعففات من النساء فيجعل صدقته لهن (44)[2]، وقد ذكرت عنه زوجته أنه كان «إذا جنّه الليل صف قدميه يصلي ولوح ودواة موضوعات فإذا مرت به آية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها ثم عاد في صلاته » (45).

أما عمر وبن عبيد فقد كان مضرب المثل في التقى والورع حتى أن الحسن البصري (ت 110هـ) قال فيه لما سئل عنه « لقد سئلت عن رجل كأن الملائكة أدبته ، وكأن الأنبياء ربته ، إن قام بأمر قعد به ، وإن قعد بأمر قام به وإن أمر بشيء كان ألزم الناس له ، وإن نهى عن شيء كان أترك الناس له، ما رأيت ظاهرا أشبه بباطن ، ولا باطنا أشبه بظاهر منه » (46) وقد وصفه صاحب مفتاح السعادة بأنه المتكلم المعتزلي المتزهد، وذكر عنه أنه صلى الفجر بوضوء العشاء أربعين عاما وحج أربعين سنة ماشيا ، وكان يحيي ليله في ركعة واحدة (47) ، وعلى الرغم مما يبدو في هذه الرواية من المالغة إلا أنها تشير إلى حقيقة الزهد والورع عند عمرو بن عبيد وهو ما يكاد يتفق عليه المؤرخون على اختلاف إتجاهاتهم .

وتذكر المصادر عددا آخر من أعلام المعتزلة اشتهروا بالزهد والورع منهم أبو موسى المرداد (ت 226هـ) فقد كان من ورعه أنه لما حضرته الوفاة ذكر ما في يديه من شبهة لا يدري ما حكمها فأخرجه قبل موته إلى مساكين تحوبا وإشفاقا (48) وقال فيه الشهرستاني إنه أخذ العلم وتزهد ويسمى راهب المعتزلة (49). ومنهم محمد بن عبد الله الإسكافي (ت 240هـ) الذي وصفه

44) الذهبي ، ميزان الاعتدال : 329/4

44[2]) طاش كبرى زاده ـ مفتاح السعادة : 163/2

45) ابن المرتضي ، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والامل : 19

46) ابن خلكان ، وفيات الاعيان : 460/3

47) طاش كبري زاده ، مفتاح السعادة :164/2، 65

48) الخياط ، الانتصار : 69

49) الشهرستاني ، الملل والنحل : 69/1 والمقريزي ، الخطط : 346/2

المسعودي بأنه من أهل الزهد والديانة (50). ومنهم ابن الاخشيد أبو بكر أحمد بن علي (ت 326هـ) الذي قال فيه ابن النديم : إنه من أفاضل المعتزلة وزهادهم وكان من ورعه يقول لوكيل له في ضيعته : لا تحدثني بشيء من أمر ضيعتي وتعمد ما يمسك رمقي ولا غنى لي عنه ، ودعني أتوفر على العلم وعلى أمر الآخرة . (51)

ومما يشير إلى نزعة الزهد والتعفف عند المعتزلة تجنّبهم أعطيات الملوك وابتعادهم عنها ، وهو ما يتضمنه قول أبي جعفر المنصور في حق عمرو بن عبيد (52).

كلكم ماش رويـــد   كلكم طالب صيد
غير عمرو بن عبيـــد

ولذلك فإن كثيرا من أهل الإعتزال كانوا أهل صنائع وحرف يمارسونها ليكسبوا منها القوت الحلال بعيدا عن مواطن الشبه والريبة من سبل الارتزاق الأخرى ، وهو ما يدل عليه ألقاب الكثير منهم مثل : الغزال والعلاف ، والنظام ، والشحام ، والخياط ، والأسكافي (53).

إن هذه الصورة التي تثبت تزهد عدد مهم من أعلام المعتزلة وتعففهم تشير إلى ما كان عليه عموم هؤلاء من التزام عملي بحدود الشريعة ، ويعتبر هذا منهم مساهمة عملية سديدة في خدمة المجتمع الإسلامي ، إذ أن ما تدعو اليه الآخرين لا يكون له نفاذ إذا لم تكن به أنت ملتزما وقد كان هذا هو منطق المعتزلة.

2) جهود المعتزلة في الدعوة :

إن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي آمن به المعتزلة كمبدأ أساسي من مبادئهم جعلهم يبذلون في سبيل الدعوة إلى الله جهودا كبيرة

50) المسعودي ، مروج الذهب : 188/2

51) ابن النديم ، الفهرست : 173

52) الشريف المرتضى ، غرر الفوائد ودرر القلائد المعروف بأمالي المرتضي : 176/1

53) أكثر هذه الالقاب مأخوذة من ممارسة الحرف ، وبعضها مأخوذ من معاشرة أهل الحرف مثل : الغزال والعلاف.

مستعملين مختلف الأساليب ، ولقد أكسب جهودهم تلك شمولا وعمقا أنهم كانوا يعتقدون « أنه لا فرق في باب المناكير بين أن تكون من أفعال القلوب وبين أن تكون من أفعال الجوارح في أنه يجب النهي عنها إذ النهي عنها وجب لقبحها والقبح يعمها » (54) وهو ما يقتضي وجوب النهي عن الإعتقادات الفاسدة التي يروج لها بعض أصحابها ويبذلون جهدا في الدعاء إليها (55)

إن هذا المفهوم للمنكر الذي حدده المعتزلة ، رسم لهم مجال الدعوة التي ينبغي أن يقوموا بها ، وأعطى لهذا المجال بعدا لانجده عند الكثير من الدعاة من الفرق الأخرى ، ولذلك فإن جهدهم في الدعوة إلى الله لم يتجه فقط إلى نشر الإسلام بين الأقوام الذين لم يصلهم على سبيل التبليغ ، ولكنه اتجه أيضا وبكثير من التركيز والعمق إلى مقاومة الآراء والاعتقادات الفاسدة التي كان يبثها أصحابها بين المسلمين، ومن خلال هذين المحورين الأساسيين سنبحث جهود المعتزلة في الدعوة .

أ — الدعوة في مجال التبليغ العام.

تنبئنا المصادر أن واصل بن عطاء مؤسس المعتزلة كان قد كون شبكة من الدّعاة إلى الله بعث بهم إلى أطراف الدولة الإسلامية حيث المناطق التي لم يتغلغل فيها الإسلام جيدا، قال ابن المرتضى متحدثا عنه : « أنفذ أصحابه إلى الآفاق وبث دعاته في البلاد ، قال أبو الهذيل: بعث عبد الله بن الحارث إلى المغرب فأجابه خلق كثير وبعث إلى خراسان حفص بن سالم فدخل ترمذ ولزم المسجد حتى اسهر (؟)ثم ناظرجهما فقطعه ورجع إلى قول أهل الحق فلما عاد حفص إلى البصرة رجع جهم إلى قوله الباطل ، وبعث القاسم إلى اليمن وبعث أيوب إلى الجزيرة وبعث الحسن بن ذكوان إلى الكوفة ، وعثمان الطويل إلى أرمينية» (56) ، وقد صور هذا النشاط الذي قام به واصل شاعر المعتزلة صفوان الأنصاري في قوله : (57)

54) القاضي عبد الجبار ، شرح الاصول الخمسة : 746
55) نفس المصدر ، 747
56) ابن المرتضى ، باب ذكر المعتزلة من المنية : 19 ، 20
57) أنظر القصيد كاملا في فجر الإسلام لأحمد أمين ، 90/3

رجال دعـاة لا يفـل عزيمهـم — تهكم جبار ولا كيد ماكر
إذا قال مرّوا في الشتاء تطاوعوا — وإن كان صيفا لم يخف شهر ناجر
بهجرة أوطان وبذل وكلـفـة — وشدة أخطار وكد المسـافـر

وقد كانت هذه البادرة من واصل في الدعوة العامة سنة اتبعها عدد كبير من المعتزلة على اختلاف بينهم في الحجم، وكان من أبرز من اتبع هذه السنة أبو الهذيل العلاف الذي كان يقوم برحلات في سبيل الدعوة، وقد قيل إنه أسلم على يديه زيادة على ثلاثة آلاف رجل (57) 2 .

وعلى خلاف ما يظن من أن المعتزلة لا يتجهون بالخطاب إلا إلى طبقة المفكرين العلماء باعتبار صياغتهم للمسائل صياغة عقلية فلسفية ، فإنهم كانوا يخاطبون في دعوتهم عامة المسلمين ، ويتوجهون إليهم بالرسائل والأرجـاز ، ومن ذلك أن ضرار بن عمـرو نصّ رسالـة إلى العامة ما سبقه إليها أحدٌ في حسن الكلام ونظامه (58) ، كما أن بشر بن المعتمر (ت 219هـ) حبسه الرشيد في السجن فجعل يقول في السجن رجزا مزاوجا في العدل والتوحيد والوعيد حتى قال أربعين ألف بيت لم يسمع الناس بشعر مثلها فألهج الناس بنشدها في كل مجلس ومحفل (59).

ولا شك أن دعاة المعتزله كانوا يدعون الناس على طريقة الاعتزال بل إنهم كانوا يعتبـرون الإقناع بالاعتـزال جزء من الدعوة في سبيل الله ولذلك فإنه يمكن أن نقيس نجاح الدعاة المعتزله بانتشار الاعتزال في المناطق الإسلامية ، وتحدثنا المصادر على أن مناطق كثيرة من العالم الإسلامي كان يسيطر عليها الإعتزال ، إلى جانب تواجده في أجزاء متفرقة من المناطق الأخـرى ويذكر أبو القاسم البلخي (ت 319هـ) عددا كبيـرا من الكور التي غلب عليها الاعتزال وهي منتشرة من أذربيجان شرقا ، وغربا إلى طنجة والبيضاء التي « يقال إن فيها مائة ألف تحمل السلاح يقال لهم الواصلية » (60)

57[2]) القاضي عبد الجبار ، طبقات المعتزلة وفضل الإعتزال : 255
58) الملطي ، التنبيه والردّ : 39
59) نفس المصدر : 38
60) أبو القاسم البلخي ، باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين، ضمن طبقات المعتزلة : 109

ب – الدعوة في مجال مقاومة الاعتقادات الفاسدة :

شهد النصف الثاني من القرن الأول بداية رواج كثيــر من الآراء والاعتقـــادات المخالفة للعقيدة الإسلاميـــة، وكان ترويجها في كثيــر من الاحيان بقصد تحريف هذه العقيدة ونقضها في أسلوب فلسفي ومنطقي متين ، فإنه كما يحلل ذلك المستشرق نيبرج « لم يزل في دار الإسلام عدد كبير من المسيحيين واليهود والثنوية لا سيما أصحاب ماني الذين كان مركزهم القديم في العراق ولم يزل هناك كثيرون على مذهب الديصانية والمرقيونية وغيرهم من فرق الثنوية ، وكانت الدهرية وهم الفلاسفة ذات شأن وقوة ونشاط ، وظهرت السمنية وأصلها من بلاد الهند وهلم جرا وكان لكل واحد من هذه المذاهب كلام مدقق وعقائد محررة مرتبة على أصول فلسفية وفروع منظمة » (61) ، وربما يكون من أسباب هذه الهجمة العقائدية ما ذكره ابن حزم (ت456هـ) من أن الأمم المؤمنة بهذه الآراء وخاصة الفرس رأت أن كيد الاسلام على الحيلة أنجع حيث فشلوا في محاربته بالسيف ، فأظهر قوم منهم الاسلام فاستمالوا بعض المسلمين وخاصة المتشيعين لآل البيت مستغلين فيهم تلك العاطفة ، وسلكوا بهم مسالك شتى حتى أخرجوهم على الإسلام باعتقادات شتى كاعتقاد اختصاص المهدي بحقيقة الدين ، واعتقاد الحلول واعتقاد سقوط الشرائع (62).

ويمكن أن نقول إن ظهور المعتزلة في أوج هذا الهجوم بخصائصها الفكرية والمنهجية القائمة على الحجاج والنزال الفكري يعتبر ردّ فعل على هذه التيارات الاعتقادية ، ولاأدل على ذلك من أن كل أصل من الأصول الخمسة للمعتزلة يمكن أن يعتبر مقاومة لواحد من الاعتقادات الأجنبية المروّجة (63).

إن هذا المعنى لنشوء المعتزلة كمظهر من مظاهر دفاع الإسلام عن نفسه ضدّ المشاغبين بالفكر على العقيدة الإسلامية ، جعلهم يوجهون الشطر

61) نيبرج . مقدمة تحقيق الإنتصار : 54
62) ابن حزم . الفصل... : 109/2
63) أنظر ص 21 وما بعدها من هذا الكتاب

الأكبر من جهدهم في سبيل الدعوة إلى المفهوم الصحيح للعقيدة الإسلامية وقد تمثل ذلك الجهد في ما كانوا يقومون به من إثبات لحقائق العقيدة الإسلامية ، ومن نقض للآراء المعادية لها ، وقد بلغوا في هذا المجال من الدعوة مبلغا لم يدركه غيرهم من الفرق الإسلامية ، ويعود إليهم الجانب الأوفر من الفضل في تراجع المذاهب الفاسدة وانحسارها عن المجتمع الإسلامي ، وقد عبر عن هذا المعنى نيبرج في قوله عنهم : « هم أشد المسلمين دفاعا عن الإسلام في ذلك الزمان وحمية على مخالفيه ، وأنا أميل إلى القول بأنه لم يكن في التاريخ أحد نجح نجاح النظام في ابطال كلام الثنوية واسقاطهم عن مركزهم وشأنهم في الشرق الأدنى » (64).

وقد سلك المعتزلة في هذا المجال من الدعوة طرقا مختلفة تتلاءم مع طبيعة المسائل من جهة ، ومع ظروف ووضعية المشاغبين من جهة أخرى

ومن بين تلك الطرق طريقة تأليف الكتب والرسائل ، وقد كان المعتزلة من أوائل المسلمين الذين تناولوا التأليف وأرسوا قواعده وتقاليده ، وكتب النقض من بين سائر أنواع الكتب هي التي تظهر فيها بوضوح هذه الطريقة من طرق الدعوة، وقد كان واصل بن عطاء سنّ سنة في هذا النوع من التأليف سار عليها سائر المعتزلة بعده ، فقد ألف عديدا من الكتب حفظت لنا المصادر أسماءها وضيع التاريخ أعيانها ، ومن أهمها "كتاب الألف مسألة في الرد على المانوية ، وكتاب أصناف المرجئة ، وألف عمرو بن عبيد كتاب الردّ على القدرية ، وألف أبو الهذيل العلاف كتاب ميلاس (65) ، وألف النظام "كتاب الجزء وكتاب الثنوية وكتاب نقض كتاب أرسطوطا ليس، وألف الخياط "كتاب الإنتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ، وألف الجاحظ "كتاب العبر والاعتبار في النظر في معرفة الصانع وابطال مقالة أهل الطبائع ، ورسالة في الرد على النصارى ، وألف القاضي عبد الجبار موسوعته المغني في أبواب التوحيد والعدل التي خصص منها جزء ضخما للرد على الفرق غير المسلمين .

64) نيبرج . مقدمة الإنتصار : 58
65) اسم رجل مجوسي حضر مناظرة من مناظرات العلاف أسلم إثرها

ومن أهم تلك الطرق طريقة المناظرة المباشرة ، فقد كانت طريقة فعالة في ذلك الزمن حيث كان العصر عصر الجدل والمحاولات المباشرة بين متلاطم من المذاهب والعقائد المختلفة المتناقضة ، وكثيرا ما كان الظهور في المناظرة والانتصار على الخصم فيها مقررا لهدم رأي المنهزم وتفرق الناس عنه ، وقيام رأي المنتصر وأخذ الناس به .

وقد كان المعتزلة يتحينون فرص المناظرات ويهيئون لوقوعها ، ويتكلفون أن تكون في الجمع الكبير من الناس حتى يكون الانتصار فيها أبلغ وأعم فائدة ، ومن مظاهر حرصهم عليها أنهم كانوا يسافرون لأجلها إلى الاصقاع البعيدة لقطع خصم عنيد واسقاط دعاويه ، ومن ذلك أن واصلا بعث حفص بن سالم إلى ترمذ ليناظر جهم بن صفوان فناظره وقطعه (66) ، وذكر القاضي عبد الجبار أن هارون الرشيد استشار أصحابه فيمن يبعث إلى ملك السند لمناظرة أحد السمنية (67) عنده بعد ظهوره على فقيه بعث به إليه فأشاروا عليه بمعمر بن عباد السلمي فجهزه الرشيد وأمر له بثلاثة آلاف دينار وخرج معمر ، فلما قرب من السند خاف السمني أن يفتضح على يديه وكان قد عرفه من قبل فدس إليه من سمه في الطريق فقتله (68).

وقد حفظت لنا كتب الفرق والأدب والتاريخ رصيدا كبيرا من هذه المناظرات التي كان يعقدها المعتزلة وكانوا يظهرون فيها غالبا، وينقطعون فيها أحيانا .

ومن تلك المناظرات ما حكاه الجاحظ (ت255هـ) عن عمرو بن عبيد أنه نازعه رجل في القدر فقال له عمرو : إن الله تعالى قال في كتابه ما يزيل الشك عن قلوب المؤمنين في القضاء والقدر قال تعالى: «فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون» (الحجر / 92 ،93) ، ولم يقل : لنسألنهم عما قضيت

66) ابن المرتضي ، باب ذكر المعتزلة من المنية : 19، 20 وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار : 237

67) دين قديم نسبة إلى مؤسسه سمنى ويقوم على محاربة الشيطان وطريقته الكرم والسخاء

68) القاضي عبد الجبار ، طبقات المعتزلة : 267

عليهم أقدرته فيهم ، أو أردته منهم أو شئته لهم ، وليس بعد هذا الأمر إلا الإقرار بالعدل أو السكوت عن الجور الذي يجوز على الله تعالى (69).

ومن أكبر المناظرين من المعتزلة أبو الهذيل العلاف الذي كان له عدد لا يحصى من المناظرات مع أصحاب الديانات والفلاسفة، ومن تلك المناظرات مناظرته لصالح بن عبد القدوس (ت160هـ) الذي كان زنديقا وينتحل مذهب السفسطائية في الشك حينما زاره ببيته عند وفاة ابن له اشتد حزنه عليه ، فقال له أبو الهذيل : « لا أعرف لجزعك وجها إذا كان الناس عندك كالزرع فقال صالح : يا أبا الهذيل انما أجزع عليه لأنه لم يقرأ كتاب الشكوك فقال أبو الهذيل : وما كتاب الشكوك ؟ قال كتاب وضعته من قرأه شك في ما كان حتى يتوهم أنه لم يكن ، وفي ما لم يكن حتى يظن أنه قد كان ، فقال له النظام : فشك أنت في موت إبنك وأعمل على أنه لم يمت وإن مات ، و وشك أيضا في أنه قد قرأ هذا الكتاب وإن لم يكن قرأه ، فحصر صالح » (70)

وذكر الشريف المرتضى أن أبا الهذيل بلغه أن رجلا يهوديا قدم البصرة وقطع جماعة من متكلميها ، فمضى إليه وهو لا يزال حدثا ، فوجده يقرر الناس على نبوة موسى عليه السلام ، فإذا إعترفوا له بها قال : نحن على ما اتفقنا عليه إلى أن نجمع على ما تدعونه ، فتقدم إليه أبو الهذيل طالبا المناظرة فقال اليهودي : أتعترف بأن موسى نبي صادق أم تنكر ذلك فتخالف صاحبك؟ فقال له : إن كان موسى الذي تسألني عنه هو الذي بشر بنبيي عليه السلام ، وشهد بنبوته وصدقه فهو نبي صادق ، وإن كان غير من وصفت فذلك شيطان لا أعترف بنبوته ، فورد عليه ما لم يكن في حسابه ، ثم قال له : أتقول إن التوراة حق ؟ فأجابه : هذه المسألة تجري مجرى الأولى ، إن كانت هذه التوراة التي تتضمن البشارة بنبيي عليه السلام فتلك حق ، وإن لم تكن كذلك فليست بحق ، ولا أقربها ، فبهت وأفحم ولم يدر ما يقول (71).

69) الشريف المرتضي ، الامالي : 177/1

70) ابن نباته ، سرح العيون : 155

71) الشريف المرتضي ، الامالي : 178/1، 179

ومن المبرزين في المناظرة من المعتزلة إبراهيم النظام (ت231هـ). ومن مناظراته أنه سأل جماعة من الثنوية قائلا : « حدثونا عن إنسان قال قولا كذب فيه ، من الكاذب ؟ قالوا : الظلمة ، قال : فإن ندم بعد ذلك على ما فعل من الكذب ، وقال : قد كذبت وقد أسأت ، من القائل قد كذبت ؟ فاختلطوا عند ذلك ولم يدروا ما يقولون ، فقال لهم إبراهيم : إن زعمتم أن النور هو القائل قد كذبت وأسأت فقد كذب لأنه لم يكن الكذب منه ولا قاله ، والكذب شر فقد كان من النور شرّ ، وهذا هدم قولكم ، وإن قلتم : إن الظلمة قالت قد كذبت وأسأت فقد صدقت والصدق خير ، فقد كان من الظلمة صدق وكذب وهما عندكم مختلفان ، فقد كان من الشيء الواحد شيئان مختلفان خير وشر على حكمكم ، وهذا هدم قولكم بقدّم الإثنين » 72).

ولم يكن المعتزلة يكتفون بالمنازلة الفكرية لهؤلاء المشاغبين على العقيدة الإسلامية حينما تكون مشاغبتهم متجهة إلى أهل الفكر القادرين على إدراك دقائق كلامهم وتبين مواطن الضعف والتهافت فيها ، ولكنهم كانوا يرصدون جميع تحركات هؤلاء وما يفشونه من التلبيس فيُ أوساط العامة من الناس والأحداث منهم يبغون إفساد عقائدهم وتحريفها ، ولم يكن يسعهم أن يبقوا مكتوفي الأيدي بإزاء هذه الظاهرة . وإذا كان موقفُ المقاومة اقتضى منهم المنازلة الفكرية في الموضع الذي تنفع فيه ، فإنه إقتضى منهم أيضا أن يسلكوا طريقة الحيلولة بين هؤلاء الملبسين وبين عامة الأمة الذين يغترون بآرائهم.

وفي سبيل ذلك نجد المعتزلة يشهرون بهذه المحاولات ويفضحونها وينبهون الناس إليها ، ومن ذلك ما قاله الجاحظ في رسالته في الرد على النصارى من « أن هذه الأمة لم تبتل باليهود ولا المجوس ولا الصابئين كما ابتليت بالنصارى وذلك أنهم يتبعون المتناقض من أحاديثنا والضعيف بالاسناد من رواياتنا والمتشابه من آي كتابنا ثم يخلون بضعفائنا ويسألون عنها عوامنا مع ما قد يعملون من مسائل الملحدين والزنادقة الملاعين ، وحتى مع ذلك ربما تبرأوا إلى علمائنا وأهل الأقدار منا ، ويشغبون على القوي ،

72) الخياط ، الإنتصار : 30 ، 31

ويلبسون على الضعيف » (73)، وفي نفس هذا السياق ذكر الشريف المرتضى (ت 436هـ) - وكان شيعيا ولكنه يقول بالاعتزال - أنه ظهر « جماعة ممن يتستر باظهار الإسلام ويحقن باظهار شعاره والدخول في جملة أهله دمه وماله زنادقة ملحدون وكفار مشركون ، فمنعهم عز الإسلام عن المظاهرة والمجاهرة وألجأهم خوف القتل إلى المساترة ، وبلية هؤلاء على الإسلام وأهله أعظم وأغلظ لأنّهم يدغلون في الدين ، ويموهون على المستضعفين بجأش رابط ورأي جامع ... والمشهورون من هؤلاء الوليد بن يزيد بن عبد الملك ، والحمادون : حماد الرواية وحماد بن الزبرقان ، وحماد عجرد وعبد الله بن المقفع ، وعبد الكريم بن أبي العوجاء وبشار بن برد » (74).

ولم يكتف المعتزلة بهذا التشهير بل كانوا يقومون فعلا بطرد المشاغبين وفصلهم عن العامة ، وإبعادهم عن مراكز دعوتهم وتأثيرهم ، فقد حكى صاحب الأغاني أن عبد الكريم ابن أبي العوجاء كان يفسد الأحداث بالبصرة فقال له عمرو بن عبيد : قد بلغني أنك تخلو بالحدث من أحداثنا فتفسده وتدخله في دينك فإن خرجت من مصرنا وإلا قمت فيك مقاما آتي فيه على نفسك فلحق بالكوفة فدل عليه محمد بن سليمان فقتله وصلبه بها (75).

وكان واصل بن عطاء يتابع حركات بشار بن برد ونفثاته المجوسية فلما تتابع على واصل ما يشهد بالحاده قال عند ذلك: « أما لهذا المشنّف المكتني بأبي معاذ من يقتله ! أما والله لولا أن الغيلة سجيّة من سجايا الغالية لدسست إليه من يبعج بطنه في جوف منزله على مضجعه ، أو في يوم حفله ثم كان لا يتولى ذلك إلا عقيلي أو سدوسي » (76)، وقد اجتهد واصل مع عمرو بن عبيد في التشهير ببشار حتى نفي من البصرة فذهب إلى حران ، ولما مات واصل (ت 131هـ) رجع فشغب عليه عمرو حتى نفي ثانية وظل ينتقل في البلاد حتى مات عمرو (ت 143هـ) فعاد إلى البصرة (77)

73) الجاحظ ، الرد على النصارى ، ضمن : ثلاث رسائل : 19، 20
74) الشريف المرتضي ، الامالي : 127/1 ، 128 وانظر الفهرست : 338.
75) الاصفهاني ، الاغاني : 24/3
76) الشريف المرتضي ، الامالي : 140/1
77) أحمد أمين ، ضحى الإسلام : 67/3

3 — النشاط السياسي للمعتزلة :

ليست تسمية النشاط السياسي بهذا الإسم في تاريخ الفرق الإسلامية إلا إصطلاحا اقتضته التقاسيم الاعتبارية ، ذلك لأن طبيعة الدين الإسلامي في شمول تعاليمه لكل أوجه النشاط الإنساني اقتضت أن يكون كل عمل يقوم به الناس إنما هو عمل ديني باعتبار أن للدين أمرا أو نهيا فيه ، وبهذا المنطق تصرف المسلمون وتصرفت فرقهم المختلفة ، فكان بذلك كل نشاط يقومون به يعتبر نشاطا دينيا وإن إختلفت ميادينه بين السياسة ، والاقتصاد ، والاجتماع وغيرها .

وبهذا المفهوم فإن المعتزلة ليست إلا فرقة دينية كان لها نشاط في مختلف الميادين بما في ذلك ميدان السياسة ، ومن خلال هذا المنظور يظهر خطأ الأحكام والأوصاف التي اطلقها عليها بعض الدارسين والتي تقوم على نظرة جزئية تقتصر على جانب واحد من جوانب نشاط المعتزلة ، فتعتبر أنها فرقة دينية فحسب ، أو تعتبر أنها فرقة سياسية فحسب (78) ، والأجدر أن يقال إنها فرقة دينية كانت لها مساهمة في المجال السياسي من مجالات الدين .

إن المساهمة السياسية للمعتزلة اقتضاها مبدؤهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ذلك لأن تطبيق هذا المبدأ لئن كان أكيدا على مستوى الأفراد في تصرفاتهم الشخصية ، فإنه يصبح أمرا أوكد على مستوى التصرفات التي بها تدبر أمور المسلمين عامة وتدار شؤونهم ، وتحفظ مصالحهم باعتبار أن حصول المنكر في هذا المجال يكون ضرره أوسع وأعم من حصوله في النطاق الفردي.

ويعتبر الجهد السياسي الذي بذله المعتزلة مظهرا مهما من مظاهر واقعيتهم واعتنائهم بالجانب التطبيقي من تعاليم الإسلام ، ذلك لأن الحكم في الإسلام هو العمل على تطبيق تعاليم الدين في حياة الناس ، فيكون الإعتناء بتصرفات الحكام والتدخل فيها بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو في حقيقته

78) انظر ص 33 وما بعدها من هذا الكتاب

جهد يبذل لوضع التعاليم الإسلامية موضع العمل .

وقد اتبع المعتزلة في عملهم السياسي أساليب مختلفة بحسب اختلاف طبيعة القضايا وتغاير الظروف ، ويمكن أن نميز من بين هذه الأساليب ثلاثة أنواع : الحكم في الأحداث السياسية السابقة ، وترشيد الحكام وتنويرهم والإعانة على قيام الامام العادل .

أ — الحكم في الأحداث السياسية الماضية :

لقد نشأ المعتزلة في زمن لا يزال فيه المسلمون حديثي عهد بالأحداث التي طرأت بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم مثل قضية الخلافة ، وقضية الفتنة ، وقضية صيرورة الخلافة ملكا عند بني أمية ، والبحث في تلك القضايا في ذلك الزمن وإصدار الآراء فيها لم يكن أمرا على هامش الحياة الواقعية للمسلمين وإنما كان أمر حيويا مؤثرا في تلك الحياة ، إذ هو يسعى إلى تحديد ما ينبغي أن يكون على ضوء تحليل ما كان.

ولقد كان للمعتزلة آراء في هذه الأحداث السابقة ، ولكنها لم تكن آراء مجردة متعالية ، بل كانت موظفة في خدمة الوضع السياسي الراهن وتوجيهه إلى ما فيه خير المسلمين .

ففي خصوص ما آل إليه أمر الخلافة بعد وفاة الرسول عليه السلام ذهب عامة المعتزلة إلى « أن الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي عليه السلام ، ثم من اختارته الأمة وعقدت له ممن تخلق بأخلاقهم وسار بسيرتهم ، ولذلك تراهم يعتقدون إمامة عمر بن عبد العزيز لما سلك طريقهم » (79) ، ولكن المتأخرين منهم لما بدأ الإمتزاج بينهم وبين الشيعة بداية من أواخر القرن الثالث تغير رأيهم في هذه القضية ، ورتبوا الخلفاء ترتيبا آخر ، يقول القاضي عبد الجبار : « اعلم ان مذهبنا أن الإمام بعد النبي صلى الله عليه وسلم علي بن أبي طالب ثم الحسن ثم الحسين، ثم زيد بن علي ، ثم من سار سيرتهم» (80). وإنما ذهب عامة

79) القاضي عبد الجبار ، شرح الاصول الخمسة : 758

80) نفس المصدر ، 757

المعتزلة ذلك المذهب اعتقادا منهم بأن أمر الخلافة في عهد الخلفاء الراشدين تمّ في نطاق القواعد الإسلامية من الشورى والبيعة، وإشارة إلى أنه ينبغي أن يتم كذلك في كل زمن، ويندرج هذا ضمن نقد الطريقة الأموية في الحكم التي تقوم على الوراثة.

وفي خصوص الفتنة المتمثلة في قتال علي رضي الله عنه من جهة وطلحة والزبير وعائشة في موقعة الجمل، ومعاوية ومن معه في صفين من جهة أخرى نجد أن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد سلكا مسلك التوقف في هذا الأمر، فقد روى عنهما الخياط أنه كان « القوم عندهما أبرياء أتقياء مؤمنين قد تقدمت لهم سوابق حسنة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وهجرة وجهاد وأعمال جميلة، ثم وجداهم قد تحاربوا وتجالدوا بالسيوف فقالا : قد علمنا أنهم ليسوا بمحقين جميعا، وجائز أن تكون إحدى الطائفتين محقة، والأخرى مبطلة، ولم يتبين لنا من المحق منهم من المبطل، فوكلنا أمر القوم إلى عالمه وتولينا القوم على أصل ما كانوا عليه قبل القتال، فإذا اجتمعت الطائفتان قلنا : قد علمنا أن أحداكما عاصية لاندري أيكما هي» (81)

أما ضرار بن عمرو وأبو الهذيل العلاف ومعمر بن عباد السلمي، فقد ذهبوا إلى ما يقارب هذا الرأي مع بعض الإختلاف، فقالوا في خصوص المتحاربين في موقعة الجمل : « نعلم أن أحدهما مصيب والأخر مخطىء فنحن نتولى كل واحد من الفريقين على الانفراد » (82)، وأما معاوية فهم له مخطئون غير قائلين بإمامته (83).

وقد تطوّر هذا الرأي ليصبح عند إبراهيم النظّام وبشر بن المعتمر اعتقاد صواب علي في كل حروبه وخطإ من قاتله : طلحة والزبير وعائشة ومعاوية (84). وأصبح هذا الإتجاه أكثر وضوحا وعمقا عند القاضي عبد الجبار مع وصفه لعائشة وطلحة والزبير بأنهم من المخطئين التائبين (85).

81) الخياط . الانتصار : 97، 98.
82) الاشعري . مقالات الإسلاميين : 145/2
83) نفس المصدر ووالصفحة
84) نفس المصدر والصفحة
85) القاضي عبد الجبار . المغني : ج 20 قسم 78/2 وما بعدها

إن هذا التطور في رأي المعتزلة من التوقف في أمر المتخالفين وإيكال أمرهم إلى العليم، إلى القطع ببيان المحق من المخطىء مع التفصيل في ذلك، كان وليد التغييرات التي حصلت في المّجتمع الإسلامي، فحينما كان الخلاف حديث عهد، وكانت الآراء فيه لها وقع في النفوس من حيث إنها تهدىء الخواطر أو تذكي الإحن كان رأي المعتزلة متجها نحو تهدئة الخواطر ولمّ شعث المسلمين، وحينما تقادم العهد وأصبح ذلك الخلاف تاريخيا غير فعال في النفوس مال رأي المعتزلة إلى ما يعتقدون أنه الحق في ذاته. والحقيقة أن الطور الأخير لهذا الرأي لا يخلو من تأثير شيعي إلا أن هذا التطور في حد ذاته باعتبار أنه نشأ بقصد تحقيق ما يظن من مصلحة الأمة بجمع الوجهات المختلفة الناشئة بين فرقها على صعيد واحد، يعد معالجة سياسية لواقع المسلمين.

وفي خصوص صيرورة الحكم إلى بني أمية نجد عموم المعتزلة يعتبرون هذه الصيرورة غير مشروعة، ولذلك فإن تولى بني أمية للحكم غير مشروع في عمومه، ويرجعون ذلك إلى أسباب عدة.

منها أن معاوية كما يرى أغلبهم مخطىء في محاربته لعلي، ولذلك فإن توليه الخلافة يعد إغتصابا غير مشروع، وقد اختلف المعتزلة في هذا الشأن بين معتدل في الحكم على معاوية وبين مغال في الوقوع فيه، وإتهامه بتهم شنيعة (86)، وهذا الحكم على معاوية في اغتصاب الخلافة ينسحب على أغلب حكام بني أمية لأن الخلافة آلت إليهم بالوراثة.

ومنها ما كان بعض من خلفاء بني أمية يمارسونه من الجور، ومن الفسق والمجون مثل زياد بن أبيه والحجاج بن يوسف والوليد بن يزيد.

ومنها تبنيهم لمقولة الجبر وتعليل ما يأتونه من المخالفاتِ به، وفي هذا الشأن يقول القاضي عبد الجبار : « وذكر شيخنا أبو علي (الجبائي) رحمه

86) من المغالين في ذلك : الجاحظ . انظر رسالة في ذم أخلاق الكتاب، ضمن ثلاث رسائل ص 41 ، وأنظر القاضي عبد الجبار. المغني : ج 20 في مواضيع كثيرة وتعتبر هذه المبالغة احدى سقطات المعتزلة الكبيرة

الله أن أول من قال بالجبر وأظهره معاوية (87) وانه أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله ومن خلقه ليجعله عذرا فيما يأتيه ويوهم أنه مصيب فيه ، وأن الله جعله إماما وولاه الأمر وفشى ذلك في ملوك بني أمية » (88).

وقد استثنى المعتزلة من هذا الحكم السابق بعض ملوك بني أمية الذين انتفت في حقهم الأسباب المتقدمة ، قال القاضي عبد الجبار : « وقد قال شيوخنا بإمامة يزيد بن الوليد الملقب بالناقص لأنه كان يصفه(؟) من كان يصلح للامامة وبايعه طبقة من أهل الفضل وذلك ظاهر في ما يقال من الأخبار فيجب أن يقال به ، وكلام شيخنا أبي علي يدل على أن عمر بن عبد العزيز كان إماما لا بالتفويض المتقدم، لكن بالرضا المتجدد من أهل الفضل» (89)

ب – نصيحة الحكام وارشادهم :

تطبيقا لمبدإ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مارس المعتزلة نصيحة الحكام وإرشادهم إلى الحق ، وتبصيرهم بمواطن الخطإ الذي يقعون فيه في تسيير شؤون الأمة . ولا شك أن هذا الإرشاد كان يقع بحسب مبادىء المعتزلة وآرائهم الخاصة في فهم مسائل العقيدة ، ولذلك فإننا نجدهم قد استطاعوا أن يعدلوا سيرة بعض الخلفاء ، وأن يستميلوا بعضا منهم إلى مذهبهم الاعتزالي.

ومن الذين استمالوهم من الأمويين مروان بن محمد (ت132هـ) آخر ملوك بني أمية الذي أصبح يعتنق الاعتزال ، ولكن مدة حكمه لم تطل فلم يكن لاعتزاله أثر في سياسته (90).

وقد كان المعتزلة يأملون من الخلفاء العباسيين خيرا بعد إسقاطهم لبني أمية المغتصبين الجائرين على رأيهم، ولذلك فقد كانوا يتصلون بهم ويترددون عليهم ، ويسدون إليهم النصيحة ، ويستميلونهم إليهم . ومن ذلك أن عمرو

87) من الثابت أن بني أمية كانوا يعتنقون مقالة الجبر ويروجون لها ؛ إلا أنه يبدو أن ذلك حصل في زمن متأخر عن معاوية لأن مقالة الجبر أول من بثها في المسلمين الجعد بن درهم . وقد توفي سنة 118 هـ ، وكان معاوية توفي قبل ذلك بزمن طويل سنة 60 هـ

88) القاضي عبد الجبار ، المغني : 4/8

89) نفس المصدر ، ج 20 قسم 150/2

90) حكم من سنة 127 إلى سنة 132 حين أطاح به العباسيون

بن عبيد كان يكرر الزيارة لأبي جعفر المنصور الذي كان صديقا له قبل توليه الخلافة ، وكان يعظه ويبصره بأخطائه ، ومن مواعضه له قوله : « إن هذا الأمر الذي أصبح في يدك لو بقي في يد غيرك ممن كان قبلك لم يصل إليك، فأحذرك ليلة تمخض بيوم لا ليلة بعده » (91)، وكثيرا ما كان ينبهه إلى جور عماله وفسادهم ، ومما قاله له في ذلك : « إتق الله فإن من وراء بابك نيرانا تأجج من الجور ما يعمل فيها بكتاب الله ، ولا بسنة رسول الله ، فقال : يا أبا عثمان : إنا لنكتب إليهم في الطوامير نأمرهم بالعمل بالكتاب والسنة ، فإن لم يفعلوا فما عسى أن نفعل ؟ فقال له : مثل أذن الفارة يجزيك من الطوامير ، الله تكتب إليهم حاجة نفسك فينفذونها ، وتكتب إليهم في حاجة الله فلا ينفذونها ! ، إنك والله لو لم ترض من عمالك إلا بالعدل إذ ا لتقرب إليك به من لا نية له فيه» (92). وقد كانت هذه المواعظ والنصائح تؤثر في المنصور ، وكادت تستميله إلى الإعتزال حيث إنه طلب ذات مرة من عمرو أن يعينه بأصحابه يستعين بهم في تسيير شؤون الدولة (93).

وقد استمرت محاولات المعتزلة في إرشاد العباسيين واستمالتهم حتى اتت أكلها في عهد المأمون الذي اعتنق الاعتزال ، وتصرف في شؤون الأمة به ، وحمل الناس عليه ، واستمر على ذلك بعد خليفتاه المعتصم والواثق. ومن المفارقات الغريبة أن ما كان ينشده المعتزلة نظريا من مثالية الحاكم عدلا بين الناس، وتكريما للانسان، جرى الواقع بضده لما أصبح هذا الحاكم معتزليا، حيث أصبح يكبت الحرية الفكرية ، ويمارس إذلال الناس وإهانتهم على نحو ما فعل المأمون ووزيره المعتزلي أحمد بن أبي دؤاد من إكراه الناس على الإعتقاد بأن القرآن مخلوق وهوما عرف بمحنة خلق القرآن.

ج – الخروج مع الإمام العادل :

من مبادىء المعتزلة السياسية أن الإمام إذا جار ولم تجد معهم النصيحة

91) ابن خلكان ، وفيات الأعيان : 461/3 وانظر أمالي المرتضى : 174/1

92) الشريف المرتضى ، الامالي : 174/1 ، 175

93) نفس المصدر والصفحة

فإنه يجب على الناس الخروج عليه إذا توفر لهم الإمكان والقدرة (94)، وقال أكثرهم إن هذا الخروج لا يكون إلا مع إمام عادل (95).

ولذلك فإننا نجد المعتزلة عندما تتوفر هذه الشروط، لا يتوانون في الخروج على السلطان الجائر ونصرة الإمام العادل عليه.

ومن ذلك أنهم خرجوا مع يزيد بن الوليد (ت 126هـ) الأموى، الذي إستمالوه إليهم فاعتنق الاعتزال حينما أعلن الثورة على الوليد بن يزيد لما ظهر من فسقه وجوره، وفي ذلك يقول المسعودي: « وكان خروج يزيد بن الوليد بدمشق مع شائعة من المعتزلة وغيرهم من أهل داريا والمزة من غوطة دمشق على الوليد بن يزيد لما ظهر من فسقه وشمل الناس من جوره » (96).

وقد ناصر المعتزلة كلا من محمد وإبراهيم ابني عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب في خروجهما على أبي جعفر المنصور، وكان واصل بن عطاء قد دعاهما إلى القول بالقدر وذلك لما حج ودعا الناس بمكة والمدينة، ويبدو أنهما اعتنقا الإعتزال واستجابا لواصل، وهو ما كان محل عتاب لمحمد من قبل أبيه حيث قال له: كل خصالك محمودة يا بني، إلا قولك بالقدر، قال: يا أبتي أفشيء أقدر على تركه؟ فورد الكلام على رجل عاقل فقال: لا عاتبتك عليه أبدا، وقد أول أبو القاسم البلخي هذا التسليم من قبل عبد الله بأنه فهم من ولده أنه يريد أن يقول: إن كنت أقدر على تركه فهو قولي، وإن كنت لا أقدر فلم تعاتبني على شيء لا أقدر عليه؟ (97)

ولما اعتنق محمد وإبراهيم الإعتزال أصبحا محل ثقة وإكبار من قبل سائر المعتزلة الذين رأوا في محمد أولا وفي إبراهيم بعده الإمامين العدلين الجديرين بالخلافة الاسلامية، وقد جاءت هذه التزكية الاعتزالية من قبل

94) الاشعري . مقالات الإسلاميين : 157/2
95) نفس المصدر : 158
96) المسعودي . مروج الذهب : 176/2 ، 177
97) الشريف المرتضى . الأمالي : 169/1

عمرو بن عبيد حيث أثر عنه قوله: « نظرنا فوجدنا رجلا له دين وعقل ومروءة ومعدن للخلافة وهو محمد بن عبد الله بن الحسن، فأردنا أن نجتمع معه فنبايعه، ثم نظهر أمرنا معه وندعو الناس إليه » (98).

ويبدو أن هذا العزم من عمرو بن عبيد كان في آخر أيام حياته لما يئس من صلاح المنصور بعد اتصالاته به ونصحه له، وكان من قبل ذلك يثني المعتزلة عن الخروج عليه أملا فيه، وهو ما يفيده الحوار التالي الذي وقع بين عمرو وبين المنصور كما نقله الشريف المرتضى قال: « قال [المنصور] : بلغني أن محمد بن عبد الله ابن الحسن كتب إليك كتابا قال [عمرو] : قد جاءني كتاب يشبه أن يكون كتابه، قال: فبماذا أجبته؟ قال: أولست قد عرفت رأيي في السيف أيام كنت تختلف إلينا؟ وإني لا أراه، قال: أجل! ولكن تحلف لي ليطمئن قلبي! قال: لئن كذبتك تقية لأحلفن لك تقيته » (99).

ولما عزم عمرو بن عبيد هذا العزم ووافته المنية اثر ذلك بسرعة سنة (144هـ) خرج محمد بن عبد الله على المنصور تؤزره المعتزلة سنة (145هـ)، ولعل قصر ما بين عزم عمرو على مؤازرة محمد بن عبد الله وبين وفاته، وخروج محمد بعيد وفاة عمرو هو الذي جعل المنصور يقول: « ما خرجت علي المعتزلة حتى مات عمرو بن عبيد » (100) ظنا منه أن عمرا بقي على رأيه الأول في اثناء المعتزلة عن الخروج.

ولما قتل محمد سنة (145هـ)، وخرج أخوه ابراهيم، خرج معه وآزره خلق كثير من وجوه المعتزلة (101)، وقد ذكر البلخي منهم عددا كبيرا من أهمهم بشير الرحال، وعمر بن سليم الهجيمي، وإبراهيم العبشمي (102)، وقد خرج ابراهيم «بالبصرة فغلب عليها وعلى الأهواز وعلى فارس وأكثر

98) أحمد محمود صبحي — نظرية الامامة لدى الشيعة الاثني عشريه : 366 — 367
99) نفس المصدر : 175/1
100) القاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة ... : 228
101) نفس المصدر : 226
102) أبو القاسم البلخي : باب ذكر المعتزلة ضمن طبقات القاضي : 117 وما بعدها

السواد وشخص على البصرة في المعتزله وغيرهم من الزيدية يريد محاربة المنصور ومعه عيسى بن زيد بن علي فبعث إليه أبو جعفر بعيسى بن موسى وسعيد بن سلم فحاربهما حتى قتل ، وقتلت المعتزلة بين يديه» (103).

وفي المغرب لما نزع إدريس بن عبد الله بن الحسن (ت 177هـ) إليها بعد مقتل أخويه بالمشرق التف حوله المعتزلة المتواجدون هناك بفعل دعوة عبد الله بن الحارث الذي بعثه واصل بن عطاء ، واشتمل عليه رئيسهم إسحاق بن محمود بن عبد الحميد فأدخله في الإعتزال ، ولا شك أنه كان مهيئا لذلك حيث كان أخواه كما تقدم من المستجيبين للدعوة الإعتزالية وقد خرج إدريس على سلطة العباسيين بالمغرب وحارب ولاتهم فيها حتى كون دولة الأدارسة التي كان الإعتزال مذهبها (104).

إن المعتزلة لم يضعوا همهم في أن يؤسسوا دولة معتزلية كما كان ذلك بالنسبة للخوارج والشيعة ، وربما يكون أهم صارف لهم عن ذلك انشغالهم بمقاومة التيارات العقائدية والفلسفية التي وجهت لافساد العقيدة الإسلامية ، إلا أنهم لم يتوانوا عن مساهمة سياسية تمثلت بالأخص في تنظير القواعد السياسية وفي ترشيد الحكام وتنويرهم ، ونصرة قوى الحق والعدل عليهم وهذه المساهمة السياسية تعبر عن اهتمام المعتزلة بالجانب العملي من حياة المسلمين ، ذلك الذي جاهدوا في سبيل أن يكون قويا مطابقا لتعاليم الشرع بتقديم أسوة عملية حسنة ، وبتصبير الناس بذلك في دعوة عامة إلى الإسلام ومبادئه، وبتركيز الأصل العقائدي الذي ينبعث منه إثباتا لما جاءت به النصوص ، ودفعا لما وردت به الشبه ، ولذلك فقد كان جانب العمل محور تفكيرهم ، وغاية كل جهودهم.

---

103) الاشعري . مقالات الإسلاميين : 154/1 وأنظر مروج الذهب للمسعودي 234/2

104) أبو القاسم البلخي . باب ذكر المعتزلة «ضمن طبقات القاضي عبد الجبار» : 110 وأنظر دائرة المعارف الإسلامية : «مادة ادريس»

مشكلة أفعال العباد في الفكر الإسلامي وموقف المعتزلة منها

عالج المتكلمون والفلاسفة والمتصوفة في الإسلام هذه المشكلة التي تعتبر من أعوص المشاكل في الدين والفلسفة ، وكان علاجهم لها يختلف باختلاف المنهج الذي يتبنونه والمنطلق الذين ينطلقون منه، ونفس هذا الخلاف حدث في الفلسفة اليونانية ولدى رجال الدين وأصحاب المذاهب المختلفة من غير المسلمين، ولكن لم يصل أي أحد منهم إلى حل نهائي باعتبار أن هذه المشكلة من المعضلات التي تواجه الفكر على مدى التاريخ.

ولعل منشأ هذه الصعوبة راجع إلى أنها مشكلة فلسفية تبحث في إرادة الإنسان ومدى حريته في أفعاله وفي صلة هذه الإرادة بالإرادة الالهية هل هي مستقلة عنها أوخاضعة لها؟وميتافيزيقية تتناول صلة الله بالإنسان، ونفسية بالنظر إلى ما يشعر به البعض من حرية ذاتية وما يشعر به البعض من عجز مطلق ، وخلقية عملية يستحيل وضع حل لها أو اتخاذ موقف منها في ضوء هذه الاعتبارات مجموعة للتناقض الذي يكمن في بعضها لو وقعت محاولة الوصول إلى حل يراعيها في وقت واحد ، فمثلا حين نظر المجبرة إلى المشكلة نظرة ميتافيزيقية بمعنى أنها مشكلة تختص بالاعتقاد لا بالعمل وأنها تتعلق بالأصول لا بالفروع حكموا بنفي وجود قدرة إلى جانب قدرة الله خالق البشر وأعمالهم ، وقالوا بأن الأفعال تضاف إلى الإنسان إضافة مجازية لا حقيقية كما تقول أثمرت الشجرة باضافتك الإثمار الى الأشجرة ، وطلعت الشمس باضافتك الطلوع إلى الشمس. وحين نظر المعتزلة إلى المشكلة نظرة خلقية عملية من حيث تحقق مسؤولية الفرد عن فعله خيرا كان أوشرا وما ينتج عنه من ثواب أوعقاب قالوا بأن الإنسان

كما نجد ما يوحي بالجبر والاختيار معا، من ذلك (ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك) (13)

وفي تاريخ الرسول صلى الله عليه وسلم ما يدل على أن الجدل في القدر وقع في عهده، فقد روي أن مشركين من قريش جاؤوا إلى الرسول يجادلونه في القدر فنزلت الآية (يوم يسحبون في النار على وجوههم ذو قوامس سقر، انا كل شيء خلقناه بقدر) (14)، وهذا يدل على أن الرسول يقول بالجبر، وكذلك وجد المجبرة أحاديث كثيرة تؤيد مذهبهم ، ومنها ما أورده السيوطي في كتابه «الدر المنثور في التفسير بالمأثور » (14)[2]في تفسير آية 98 من سورة البقرة (من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل فإن الله عدو للكافرين) ، ونصه (وأخرج البزار والطبراني في الأوسط والبيهقي في الاسماء والصفات عن عبد الله بن عمر قال جاء فثام الناس إلى النبي صلى الله عليه وسلم : فقالوا يا رسول الله زعم أبو بكر ان الحسنات من الله والسيئات من العباد، وقال عمر: الحسنات والسيئات من الله فتابع هذا قوم ، وهذا قوم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لأقضين بينكما بقضاء اسرافيل بين جبريل وميكائيل : إنا متى تختلف أهل السماء تختلف أهل الأرض فلنتحاكم إلى إسرافيل فتحاكما إليه فقضي بينهما بحقيقة القدر خيره وشره وحلوه ومره كله من الله . ثم قال يا أبا بكر: ان الله لو أراد أن لا يعصي لم يخلق إبليس، فقال أبو بكر صدق الله ورسوله).

وتمتلئ كتب المعتزلة وفي مقدمتها كتب القاضي عبد الجبار باحاديث توحي بالاختيار ، منها أن رجلا من خثعم قال للرسول صلى الله عليه وسلم : متى يرحم الله عباده : فقال : (ما لم يعملوا المعاصي ثم يقولوا انها من الله.) (15)

---

13) النساء : 79

14) القمر ، 48

14)[2] ط الميمنية، 1314، ج 1، ص 94.

15) القاضي عبد الجبار : المغني ج 8 (المخلوق) تحقيق توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، (دون تاريخ)، ص 263 .

وقوله صلعم (لا تحملوا على الله ذنوبكم) (16) واعتمدوا قول الرسول « لعن الله القدرية على لسان سبعين نبيا ، قيل من القدرية يا رسول الله! قال: الذين يعصون الله تعالى ويقولون كان ذلك بقضاء الله وقدره ... وهم خصماء الرحمان وشهود الزور وجنود إبليس » (17) ونصه في المغني (لعنت القدرية والمرجئة على لسان سبعين نبيا قيل له ومن القدرية يا رسول الله، قال : «قوم يزعمون ان الله قدر عليهم المعاصي وعذبهم عليها، والمرجئة قوم يزعمون ان الإيمان قول بلا عمل»(18). وأورد قول الرسول «الرفق من الله (أي مرادا وليس مخلوقا له) والتأني من الله (أي مرادا لله وليس مخلوقا له) والعجلة من الشيطان (أي مرادة للشيطان ومخلوقة له)» وعقب القاضي عبد الجبار على ذلك بقوله «وما روى في ذلك أكثر من أن يؤتى عليه، واجماع المسلمين على ذم المعاصي وتوبيخه وإضافة ذلك عليه وانه مكلف للأفعال وما عليه الفقهاء والعلماء من وجوب العوض في الجراحات وغيرها يبين أن أفعال العباد حادثة من جهتهم». (19) أما الأحاديث التي توحي بالجبر فإن المعتزلة حكموا بعدم الأخذ بها كأن تكون رواية آحاد ، من ذلك رد القاضي عبد الجبار للحديث المروي « اذا ذكر القضاء فأمسكوا ، والقدر سر الله فلا تفتشوا عنه وهو بحر لا تغرقوا فيه » باعتباره رواية آحاد ينقضها ما ثبت بالعقل (20) وهم قد اختلفوا مع المجبرة في معنى (القدرية) الواردة في الحديث المسلم به من قبلهم جميعا ، وهو الحديث المروي عن ابن عمر عن النبي صلعم ، ومن ثم اختلفوا فيمن تطلق عليه هذه التسمية المعتزلة أو المجبرة ، ونص الحديث «القدرية مجوس هذه الأمة إن مرضوا فلا تعودوهم وإن ماتوا فلا تشهدوا جنائزهم» (21) فقد قال المجبرة ان القدرية تعني في الحديث، الذين ينسبون القدر إلى الإنسان أي الذين يقولون بأن له حرية واختيارا وبذلك يكون المعتزلة هم

---

16) المصدر نفسه، ص 264.

17) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، تحقيق عبد الكريم عثمان ، ط أولى ، القاهرة، 1965، ص 775.

18) المغني، ج 8، (المخلوق)، ص 329).

19) المصدر نفسه، ص 964.

20) المصدر نفسه، ص 332.

21) راجع ، البيهقي : مناقب الشافعي ، دار التراث ، مصر 1391 ، ج 1 ، 413.

المقصودين بهذا الحديث ، فهم اذن الذين يسمون بالقدرية ، وقال المعتزلة : إن معنى القدرية هو المجبرة لأنهم نسبوا القدر إلى الله ونفوا الحرية عن الإنسان ، فهم المقصودون بهذا الحديث ، وقد أورد القاضي عبد الجبار في كتابيه (شرح الأصول الخمسة) و (المغني) لالزام المجبرة بهذه التسمية ، حججا كثيرة تهدف إلى إحكام التناظر بينهم وبين المجوس (الزرادشتيين) وقصده من المجبرة المجبرة الخالصة ومنهم الأشعرية القائلون بالكسب ، لأنه يعتبر الكسب إجبارا لا شائبه فيه (راجع أيضا الزمخشري : الكشاف ط أولى مصر 1343 هـ ج 1 ص 321) ، وحدد التناظر في اثنى عشر وجها .

1) قال المجوس ان اهر من (إله الظلمة) تولد من فكرة خبيثة جالت بخاطر (أهورامزدا = إله النور) وارتضى أهورامزدا الخير ودعا إليه ، ونهى عن الشر وهجّنه ، مع أن (اهرمن) مخلوق له ، (22) وقالوا بأنه من المحال أن يقدر أهورامزدا على الشر وأن يحمد عليه ، كما يستحيل على أهرمن أن يقدر على الخير وهو مذموم على الشر ، وكذلك قال المجبرة : المؤمن لا يقدر على الشر ، والكافر يذم على ما لا يقدر على خلافه ، فحصل التناظر بين المجبرة والمجوس. (23)

2) اعتقد المجوس أن للخلق صانعين محمود هو الله (اهو رامزدا) ومذموم هو ابليس (اهرمن) ، ومثلهم المجبرة ، فقد قالوا بصانعين للمعصية : الله باعتباره خالق كل شيء وهو المحمود على صنعه للشر والخير جميعا ، والإنسان العاصي باعتباره مكتسبا لها ومتلبسا بها وهو مذموم عليها .

3) قال المجوس يحسن الأمر بالخير والنهي عن الشر مع أن جوهر الخير (أهو رامزدا) لا يقدر على الشر ، وجوهر الشر (اهرمن) لا يقدر على الخير ، ولا يختلف المجبرة عنهم في هذا لأنهم قالوا يحسن الأمر بالإيمان

---

22) الملاحظ ان القاضي عبد الجبار يسمي أهرمن (ابليس) و (الشرير) و (جوهر الشر) ويسمى أهورامزدا (الخير) و(جوهر الخير) و (الله) راجع المغني ، ج 8 (المخلوق) ، ص 330، 331.

23) قال الخياط : ان (المجبرة تزعم أن الكافر قادر على الكفر الذي هو فيه، غير قادر على الإيمان الذي تركه » كتاب الانتصار ، بيروت 1957 ، ص 17.

والنهي عن الكفر مع أنه يستحيل الايمان من الكافر والكفر من المؤمن ، ومن ثم يقبح الوعظ والتنبيه على الخير.

4) اعتقد المجوس ان استغفار العبد وندمه من فعل الخير (اهو رامزدا) العاجز عن فعل الشر الذي يستغفر منه ، كما أن المجبرة اعتقدوا أن العاصي يندم على فعل المعصية ويستغفر الله الذي خلق المعصية.

5) قال المجوس ان الإنسان الفاعل للشر مجبر على فعله وأهو رامزدا يعاقبه على الشر الذي أجبر عليه ، والمجبرة مثلهم يقولون بان الله يعاقب الكافر على الكفر الذي خلقه فيه.

6) آمن المجوس بأن الله أراد القول بان له ضدا وندا ، هو أهرمن، كما آمن المجبرة بان الله اراد المعصية ممن تقع منه.

7) أقر المجوس نكاح الأمهات والأخوات واعتبروه مرادا لله ، ودينا يجازى عليه العبد ، كما أن المجبرة اعتبرت هذا النكاح ممن وقع منه مرادا لله ودينا في ذمة فاعله يجازى عليه .

8) قال المجوس يصح الأمر بالشيء والنهي عنه في وقت واحد ، وقد مثل القاضي عبد الجبار لذلك بمثل أورده في كتابيه (24) وهو أمر المجوس البقرة بعد كتفها وضربها بالعصيّ بالذهاب إلى موضع ، ومتى لم تفعل قالوا لها : كفرت بالنعمة وضربوها وقتلوها ، ويرى المجبرة أن العاصي يؤمر بالطاعة وهو لا يقدر عليها، ومع ذلك يلام على تركها، وينهى عن الكفر مع أنه لا يتصور الانفكاك عنه.

9) نفى المجوس على الله خلق اجسام السباع ، وهو كفر لأن الجسم لا يكون إلا من فعل الله ، ورأى المجبرة أن الله فاعل للقبائح وهو يوجب اثبات الجسمية لله لأن الله فاعل القبائح في الحقيقة لا يكون إلا جسما .

10) قال المجوس ان الله لا يقدر على إيجاد الجور ، وقال المجبرة إن ما قدره المولى هو فضل منه ، وأن الظلم منفي عنه لان الظلم لا يتصور ممن يمكن أن يصادف فعله ملك غيره ولا يتصور ذلك في حقه تعالى .

---

24) المغني ، ج 8 (المخلوق) ص 331 ، شرح الأصول الخمسة ص 773.

11) يذم المجوس قبيح الخلقة المريض السقيم مع أنه من خلق الله كما أن المجبرة يذمون العاصي لمعصيته مع أنهم يعتقدون أن معصيته من صنع الله

12) يرى المجوس ان الله أراد منهم أكل الميتة ونكاح الأمهات والأخوات على أنها دين يجزون عليه ، وكذلك يقول المجبرة : كلفهم الله بما لا يطيقون ويعاقبهم عليه وفعل فيهم ما يوجب الكفر وأمرهم بخلافه وآمرهم بالطاعة ولم يقدرهم عليها ، لذلك اعتبرهم القاضي عبد الجبار خصماء الله اعتمادا على وصف الرسول للقدرية بانهم خصماء الله (25) .

وواضح أن القاضي أراد الرد على الأشاعرة بمثل هذا الإلحاف في الحجاج والتوليد في أوجه الشبه بينهم وبين المجوس لاعتقاده أن المذهب الأشعري يدعو في الحقيقة إلى الجبرية الخالصة في عصر طغى فيه هذا المذهب وأخذ يتهدد الاعتزال .

وقد أورد الرازي في تفسيره وصف القاضي عبد الجبار للقدرية بأنهم خصماء الله موضحا أن القاضي قصد من القدرية المجبرة على أساس أن الذين ينسبون أفعال العباد إلى الله قضاء وقدرا وخلقاهم القدرية خصماء الله « لأنهم يقولون لله أي ذنب لنا حتى تعاقبنا وأنت الذي خلقته فينا ، وأردته منا وقضيته علينا ، ولم تخلقنا إلا له وما يسرت لنا غيره » (26)

وقد تعجب الرازي من هذا التخريج لأن الأشاعرة يرون أنه ليس للعبد على الله حجة ولا استحقاق إطلاقا وأن كل ما يفعله الله في الإنسان هو عين الحكمة والصواب ، وليس له على الله مناصرة ولا اعتراض ، ومن ثم فلا

---

25) المغني ج 8 (المخلوق) ص 332، ونصه: (وما روي عنه صلى الله عليه في القدرية انهم خصماء الله وشهود الزور) وجاء في التفسير الكبير للفخر الرازي ط أولى مصر 1938 ج13 ص 184 ما نصه: (روي عن محمد بن كعب القرظي انه قال : تذاكرنا في أمر القدرية عند ابن عمر فقال : لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا منهم نبينا صلى الله عليه وسلم فاذا كان يوم القيامة نادى مناد وقد جمع الناس بحيث يسمع الكل : أين خصماء الله فتقوم القدرية ؟) وعقب الرازي بقوله (وقد أورد القاضي هذا الحديث في تفسيره).

26) التفسير الكبير ، ج، 13 ص 184.

يكون من هذا شأنه خصما لله ، وحسب الرازي فالقدرية خصماء الله هم المعتزلة، وقرر ذلك بأوجه ثلاثة

1) يوجب المعتزلة على الله الثواب والعوض للمطيع وتبعا لهذا ليس لله بسبب مطلق كماله ، أن لا يثيبه ، وعندهم أن الالهية توجب عليه تحقيق وعده ، وهذا منهم عين الخصومة .

2) إن الكافر إذا نطق قبل موته مباشرة بالإيمان تحقق جزاؤه في الاخرة بالنعـم الفائقة دون انقطاع ، وليس لله أن يتخلص من هذه العهدة وتلك عين الخصومة .

3) المناظرة التي أقامها أبو علي الجبائي لسؤال العجوز له بإيعاز من أبي الحسن الأشعري عن الإخوة الثلاثة المؤمن والكافر والصبي الذين ماتوا على ما هم عليه ، آية على خصومة المعتزلة لله ، ثم إمعان أبي الحسن البصري بعد الجبائي في تقويم تلك الأجابة تؤكد نزوع المعتزلة إلى الإلحاف في مجادلة المولى ومناظرته. (27)

والأمر في حقيقته لا يحتاج إلى مثل هذا التحمل ، فان تحديدنا لموقف المجوس من مشكلة الجبر والاختيار بالاعتماد على المصادر التاريخية والدينية الزرادشتية هو الذي ينتهي بنا إلى فهم المقصود من القدرية الذين شبهوا بالمجوس. بالرغم من الروح الجبرية التي سيطرت على الزرادشتية إبان ضعفها وفي فترة محدودة من تاريخها فإنها في حقيقتها ديانة تؤمن بحرية الإرادة الإنسانية ، وحسبك ما جاء في الديانة الزرادشتية نفسها في اقرار هذه الحرية دونما لبس وما جاء في كتاب (شكند كمانيك وزر = الشرح الذي يبدد الشك) من تهجين لانحراف بعض الرجال الدين في اعتناقهم للجبر ومن إشادة بالحرية التي أقرتها الديانة الزرادشتية ، وبناء على أن اهو رامزدا هو إله النور وأهرمن هو إله الظلمة فإن إله النور لا يفعل إلا الخير فهو يفعل الخير ويريده والانسان لذلك حر الإرادة يفعل ما يشاء، وانه كلما فعل الخير ساعد على

---

27) راجع ، الفخر الرازي : التفسير الكبير ، ج 13 ، ص 184 — 186 ، وراجع أيضا أوجه الشبه بين المعتزلة والمجوس في الماتريدي : كتاب التوحيد ، تحقيق فتح الله خليف ، بيروت 1970 ، ص 314 وما بعدها.

انتصار قوى الخير ، وزرادشت يدعو الانسان إلى فعل الخير حتى يعجل بانتصار قوى الخير على قوى الشر ، وشعار دينه فكر خير وقول خير وعمل خير(28) ، ويكون حساب الإنسان يوم البعث منوطا بما قدّمه في الدنيا من خير أو شر ، وإذن فالقدرية المشبهة بالمجوس في الحديث هم المعتزلة لقولهم بحرية الإنسان وبأنه خالق لأفعاله وقادر عليها ، ووجه الشبه بينهم إما لأن (القدرية = المعتزلة) كالمجوس في القول بالحرية، وإما لأنهم يقولون بأن الله خالق الإنسان وان الإنسان خالق لأفعاله الاختيارية المباشرة فاشبهوا المجوس الذين يقولون بان الخالق اثنان : اهورامزدا خالق الخير واهرمن خالق الشر . فوجه الشبه هو القول بخالقين .

كذلك يذهب المعتزلة والمجبرة كل مذهب في الاستدلال باقوال ينسبونها لكبار الصحابة لتاييد ما يعتقدونه ، وقد صدر عن موقف المعتزلة وموقف الجبرية موقف توسط بينهما ، أو قل حاول التوفيق بينهما هو موقف الاشاعرة، وبذلك يمكن حصر اتجاهات المتكلمين بخصوص هذه المشكلة في ثلاثة اتجاهات رئيسية هي :

1) اتجاه القائلين بالحرية وهم القدرية وفي مقدمتهم المعتزلة.
2) اتجاه القائلين بالجبر وهم المجبرة.
3) اتجاه القائلين بالكسب وهم الأشاعرة .

لم يحدث في زمن الصحابة خلاف حاد حول القدر ، فقد آمنوا بان كل شيء مقدر من الله ، وبأن الإنسان لا قدرة له ، وهذا ما وضحه لهم الرسول صلى الله عليه وسلم ، فلم تساورهم شكوك ولا هواجس لأنهم آمنوا بالإسلام ايمانا صادقا خالصا انغرس في وجدانهم ، فأورثهم طمأنينة وقرارا ،

---

28) الإيمان عند المعتزلة « قول ومعرفة وعمل » وهو في الزراد شتية « قول طيب وفكر طيب وعمل طيب» وتسمى بالجواهر الثلاثة ، وبهذا يتضح أن الإيمان عند المعتزلة والزرادشتية واحد ، ويزداد الشبه وضوحا حين نشير إلى أن معرفة الله عند المعتزلة هي المعرفة القائمة على أدلة المتكلمين لا المعرفة الاجمالية وأن الفكر الطيب عند الزراد شتيين هو الاعتقاد في أهورامزد المبني على الأدلة .
بشأن مشابهة المعتزلة والزراد شتية في القول بجرية لإنسان راجع .
J. de Menasce: Mutazila et théologie mazdéenoe, in, Etudes philosophiques. Le CAIRE, 1974, P.P. 41-48

غير أن الأمر أخذ يختلف ابتداء من حدوث الفتنة فبمقتل سيدنا عثمان بدأ المسلمون يبحثون في القضاء والقدر في نطاق البحث عن حكم مرتكب الكبيرة ومن من الأطراف (عثمان، قاتليه، عليّ، أصحاب الجمل، معاوية...) ارتكب كبيرة ؟ وهل مرتكب الكبيرة مؤمن أو كافر ؟ فقد قال جماعة وهم الخوارج بأن عثمان بعد سنواته الست قد ارتكب كبيرة وهو كافر لأنه حابى اقرباءه ومكن لهم من الثروة وغير سيرة المسلمين ، وقال الشيعة انه كافر لأنه اغتصب الخلافة من علي ، لكن جماعة من المسلمين ، وهم الذين اصبحوا يسمون فيما بعد بأهل السنة والجماعة قالوا بالرغم من أن عثمان ارتكب اخطاء فهو بريء لأن هذه الأخطاء مقدرة من الله، كذلك بدأت تسري إلى المجتمع الإسلامي تأثيرات حضارية مختلفة ، وابتداء من أول المنتصف الثاني للقرن الأول ظهر القول بالاختيار ممثلا فيما أشاعه سوسن النصراني ومعبد الجهني وغيلان الدمشقي والجعد بن درهم ونظراؤهم (29)

ويبين أن المعتزلة تأثروا بما أشاعه هؤلاء ، ومن ثم ربطوا أصل العدل الالهي بحرية الإنسان في أفعاله الاختيارية حتى يكون جزاؤه ثوابا أو عقابا ناتجا عن مسؤولية تحملها هي القدرة على فعل الخير والشر ، وبذلك ينتفي الظلم عن المولى، وهم قد استدلوا بآيات منها (وماربك بظلام للعبيد) (30) (فما كان الله ليظلمهم) (31) (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) (32) (ولا يرضى لعباده الكفر) (33). (ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس انفسهم يظلمون) (34) وما يرى في هذه الدنيا من شرور ومظالم وآثام فهو من عمل الإنسان فان الله لا يفعل الا الأكمل ، والأصلح ، وتبعا لذلك رأوا أن ما نعتبره شرا من مخلوقاته كالسباع والحيات والسموم والأوبئة والبراكين والزلازل

---

29) راجع ، هذا الموضوع في كتابنا « مباحث في علم الكلام والفلسفة ».ط تونس 1978 ص 29 وما بعدها.
30) فصلت 46.
31) التوبـــة ، 71.
32) البقرة 181.
33) الزمـــر 9.
34) يونس 45.

انما هو صلاح وخير. غير أنه لا يمكن أن يفهم موقف المعتزلة هذا بمعزل عن الأوضاع الدينية والسياسية والثقافية بل إن هذه الأوضاع الدينية والسياسية والثقافية قد شكلت موقفهم هذا وصاغته صياغة يبدو تناقضها غير خفي مع أهل التوحيد إذا ما نظرنا إلى مذهبهم ككل (35) .

ومعنى ذلك أن واصلا(80/699 — 131/748) عاش في العهد الأموي فاستوعب كل التيارات السائدة آنذاك وحدد موقفه منها، فالدولة الأموية تؤمن بالجبر لأنه يتفق مع مصلحتها والمجبرة يفسحون المجال لمرتكبي الآثام بحملهم لها على المولى، والقدرية يدعون لحرية الانسان، وسائر الفرق الإسلامية مفتتنة نتيجة لاختلافها فيما بينها حول الخلافة بالبحث في حقيقة الإيمان وفي تعيين مرتكب الكبيرة، والمعطلة وعلى رأسهم جهم بن صفوان ينفون الصفات عن المولى، والمانوية تدعو إلى الثنوية، والمجسمة تشيع مقالتها، وإذا كان واصل قد وقف موقفا انعزاليا من الصراع السياسي الدائر بين الأطراف المتنازعة، فلم يعين مرتكب الكبيرة الذي هوعنده في المنزلة بين المنزلتين، إيثارا منه للعيش مع السلطة الحاكمة، فان تقريره لحرية الإرادة تحقيقا للعدل الالهي، جاء مطبوعا بطابع خلقي للرد على المجبرة، ونظن أن الدولة الأموية لم تأبه لهذا الموقف الانعزالي الذي يناقض مصلحتها لأنها لمست فيه منزعا خلقيا لاصلة له بالسياسة ولانها وجدت في أصل المنزلة بين المنزلتين ما يكشف عن حقيقة الموقف الاعتزالي تجاهها، وهو موقف ظاهره الانعزال وباطنه التأييد للدولة الاموية، خاصة إذا وضعنا في الإعتبار كثرة اعدائها آنذاك، على أنه يجب أن لا نغفل على ما طرأ على موقف المعتزلة من مشكلة الجبر والاختيار من تطور وتغير يبلغ عند بعضهم حدّ النقض. يزعم المرتضى في رسالته الموسومة بـ « إنقاذ البشر من الجبر والقدر» أنّ من أوائل المتحدثين في القدر للرد على المجبرة الحسن البصري، فقد قال بأن الإنسان خالق لافعاله، وانه مسؤول عن معاصيه لان العصاة قد اتخذوا من الجبر مطية لارتكاب آثامهم ونسبتها

35) آثرنا أن نقف عند أهم التيارات التي شاعت بين المعتزلة من خلال آراء واصل والعلاف والنظام وأبي علي الجبائي .

إلى الله ، كما أشار المرتضى إلى أن جماعة كثيرين منهم معبد الجهني وأبو الاسود الدؤلي ووهب بن منبه وعمرو بن دينار وغيلان الدمشقي قد اتبعوا الحسن في قوله (36).

وجاء في بعض كتب الفرق أن واصلا أخذ هذا القول عن أستاذه الحسن البصري غير أن الرواية المنسوبة للاوزاعي في ميزان الاعتدال للذهبي (ط القاهرة 1325 ، ج ص 198) في الترجمة لمكحول وكذلك ما جاء في الملل والنحل للشهرستاني (القاهرة 1956 ، ج 1 ص 51) يثبتان بما لا يدع مجالا للشك أن الحسن لم يكن قدريا وأنه كان يقتفي أثر السلف في القول بأن القدر خيره وشره من الله (37)، ومن ثم فإن تأثرواصل في هذا الصدد كان بالقدرية الذين سبقوه كمعبد الجهني وغيلان الدمشقي والجعد بن درهم وغيرهم ممن عاصروه، ويجدر أن نلاحظ أن الجعد كان متطرفا في القول بالاختيار ، إذ ذهب إلى ان الأفعال المتولدة نفسها هي من خلق الإنسان .

لقد وجد واصل في مقالتهم طلبته العقلية ورغبته في تنزيه الله عن الظلم بتحميل الإنسان مسؤولية عمله ، ومن هنا يمكن القول بأن واصلا نظر إلى المشكلة نظرة خلقية عملية تهدف إلى تحقيق مسؤولية الإنسان لا نظرة ميتافيزيقية مطلقة تتفق مع أصل التوحيد في اقتضائه نسبة القدرة المطلقة إلى الله، ومن المفيد أن نشير إلى أن هذا الموقف الاعتزالي وكذلك سائر مواقف واصل تندرج في نطاق المبدا الأساسي الذي التزمه وهو « رد الفعل » لأن العقيدة الإعتزالية في احد جوانبها عبارة عن ردود فعل لمواقف ظهرت في مجال البحث في العقيدة، جاء في « فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة » ما نصه « ولما كثر في أيام واصل بن عطاء الخوارج وطائفة من المرجئة وقوم غلوا في التشيع أخذ في الرد عليهم وفي الرد على جهم بن صفوان » (38)

36) ط النجف ، 1935، ص 25. وما بعدها، وراجع، أبا الوفا الغنيمي التفتازاني «واصل بن عطاء» من «دراسات فلسفية » بإشراف عثمان أمين ، القاهرة، 1973 ص 58 — 59.

37) أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني : «واصل بن عطاء» من دراسات فلسفية ص 59.

38) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد ، الدار التونسية للنشر تونس، 1974 ص 163.

لذلك قصد واصل بقوله في نفي الصفات الذي يقضي باستحالة وجود الهين قديمين أزليين وان كان قوله هذا غير نضيج في بدئه حسب تعبير الشهرستاني (39) الرد على المانوية الثنوية ، كما أن قوله في القدر كان للرد على المجبرة الذين يمثلهم جهم بن صفوان ومن قبله معاوية والدولة الأموية عموما ، فموقفه من هذه القضية موقف خلقي لا ميتافيزيقي أملته عليه خطورة الموقف الجبري للدولة الأموية ولكثير من الناس كانوا يأثمون ويعسفون ثم ينسبون فعلهم إلى الله ، وحسب القاضي عبد الجبار في « فضل الإعتزال » فإن معاوية قد أوهم الناس بأن حكمه قدر من الله لا يمكن منازعته ، وأن المنكر لأفعال الخليفة ظالم ، لذلك قال معاوية «لو لم يرني ربي أهلا لهذا الامر ما تركني وإياه ولو كره الله تعالى ما نحن فيه لغيّره» وأثر عنه قوله «انا خازن من خزان الله تعالى أعطي من أعطاه الله وأمنع من منعه الله تعالى، ولو كره الله امرا لغيره» (40) وقد أورد ابن قتيبة في الإمامة والسياسة ج 2 ص 41 » انه إثر قتل عبد الملك بن مروان لعمر بن سعيد خرج إلى الناس فقيه موافق للخليفة فقال لهم « ان أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والأمر النافذ » وجاء معبد الجهني وعطاء بن ياسر إلى الحسن البصري فقالا له « يا أبا يسار هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون انما تجري أعمالنا على قدرالله » (41). هذا الموقف الجبري الذي برر شيوع المعصية باعتبارها قدرا من الله هو الذي حمل واصلا على اتخاذ رد فعل خلقي عملي حاسم يتمثل في تحميل الإنسان مسؤولية عمله ، أما تقرير هذا المبدأ فيرتبط بأصل العدل الالهي ونفي الظلم عن المولى ، ومعنى ذلك أن واصلا قرر ان الله خالق كل موجود، فهو قد خلق الإنسان وخلق فيه القدرة على الفعل أي حرية التصرف قبل الفعل ، والإنسان بهذه القدرة خالق للفعل وقادر عليه إن كان خيرا أثيب بسببه وان كان شرا عوقب من أجله ،

---

39) تخريج بدران ، القاهرة 1956 ج 1 ص 51
40) ص 143
41) ابن قتيبة : المعارف ، ص 225.

وذلك تحقيقا لوعد الله ووعيده واقرارا لأصل العدل الالهي ، وهذا العدل يقتضي إرادة الله للخير وأمره به وكرهه للشر ونهيه عنه ، فالواجبات والمندوبات مرادة له وقعت اولا ، والمعاصي والفواحش تقع وهو كاره لها غير مريد لتلبس العاصي بها ، والمباحات تقع وهو لا يكرهها ولا يريدها. (42)
أورد الشهرستاني بعد أن ذكر أن الواصلية ظلت موجودة في بلاد المغرب حتى عهده أي القرن السادس ما يلي (القاعدة الثانية : القول بالقدر ، وإنما سلكوا في ذلك مسلك معبد الجهني وغيلان الدمشقي ، وقرر واصل بن عطاء هذه القاعدة أكثر مما كان يقرر قاعدة الصفات فقال : إن الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم ، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ، ويحتم عليهم شيئا ثم يجازيهم عليه ، فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية ، وهو المجازى على فعله والرب تعالى أقدره على ذلك كله ، وأفعال العباد محصورة في الحركات والسكنات والاعتمادات والنظر والعلم ، وقال : يستحيل أن يخاطب العبد بافعل ، وهو لا يمكنه أن يفعل ، وهو لا يحس من نفسه الاقتدار والفعل ، ومن أنكره فقد أنكر الضرورة واستدل بآيات على هذه الكلمات ، ورأيت رسالة نسبت إلى الحسن البصري كتبها إلى عبد الملك بن مروان وقد سأله عن القول بالقدر والجبر فاجابه بما يوافق مذهب القدرية واستدل فيها بآيات من الكتاب ودلائل من العقل ، ولعلها لواصل بن عطاء ، فما كان الحسن ممن يخالف السلف في أن القدر خيره وشره من الله تعالى فان هذه الكلمات كالمجمع عليها عندهم) (43). وقد عمد واصل إلى حمل لفظ «شيء » الوارد في الخبر « كل شيء بقضاء وقدر» على البلاء والعافية والشدة والرخاء والمرض والشفاء والموت والحياة إلى غير ذلك من أفعال الله أي أن الله مريد للخير وخالق للشر الميتافيزيقي دون الخير والشر والحسن والقبح الصادره من العباد ، وبهذا يتحقق العدل

---

42) راجع رد الفخر الرازي على أغلب المعتزلة في قولهم بموافقة الارادة للامر واثباته ان الإرادة موافقة للعلم ، في كتاب «الاربعين في أصول الدين » ط أولى ، حيدر آباد ، [illegible] ، ص 244 وما بعدها.
43) الملل والنحل، ج 1، ص 51.

الالهي وتنتفي نسبة الظلم للمولى ، وقد لاحظ أهل السنة أن مفهوم الظلم عند واصل وسائر المعتزلة مفهوم بشري لا يصح اعتماده في تقرير أصل العدل الالهي على أساس أن المقاييس البشرية لا يمكن أن ينظر من خلالها إلى الذات الإلهية ، لهذا يرى الغزالي أن الظلم منفي عن الله بطريق السلب المحض كما تسلب الغفلة عن الجدار والعبث عن الريح ، فان الظلم انما يُتصوّر ممن يمكن أن يصادف فعله ملك غيره ولا يتصور ذلك في حق الله تعالى (44)، ويتناقل الاشاعرة في هذا الصدد حكاية مفادها أن الشافعي أكد على هذا المعنى ونصها « ويحكى أن ابليس لعنه الله تمثل بين يدي الشافعي رضي الله عنه وقال : يا إمام ، ما تقول فيمن خلقني لما اختار واستعملني فيما اختار ، وبعد ذلك إن شاء ادخلني الجنة ، وإن شاء أدخلني النار ،أعدل في ذلك أم جار ، قال الإمام فنظرت في مسألته فألهمني الله تعالى أن قلت : يا هذا إن كان خلقك لما تريد أنت فقد ظلمك ، وإن خلقك لما يريد هو فلا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ، فاضمحل ابليس وتلاشى ثم قال : والله يا شافعي لقد أخرجت بمسئلتي هذه سبعين ألف عابد من ديوان العبودية إلى ديوان الزندقة » (45)

ويبدو أن عدم التناسق الذي يفرضه مبدأ رد الفعل قد أوقع واصلا في التناقض ، فبينا يقرر في شرحه لأصل التوحيد نفي الصفات تنزيها للمولى وحتّى لايقع في القول بوجود إلهيْن قديمين (الذات) و(الصفة) نراه في تقريره لأصل العدل يقع بحكم الالتزام بالموقف الخلقي للرد على المجبرة في القول بخالقين : الله خالق الإنسان والإنسان خالق فعله ، ففي تفسير الزمخشري قوله تعالى « قل يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا ... » (46) نجده يرى أن الغلو في الدين غلوان : غلو حق وهو أن يفحص عن حقائق الدين ويفتش عن أباعد معانيه ويجتهد في تحصيل حججه كما يفعل المتكلمون من أهل العدل والتوحيد ، وغلو باطل وهو أن يتجاوز الحق

44) الاقتصاد في الاعتقاد، مصر (دون تاريخ)، ص 83.
45) البيجوري : تحفة المريد على جوهرة التوحيد ، ط ثالثة مصر 1926، ص 65.
46) المائدة ، 77

ويتخطاه بالاعراض عن الأدلّة واتباع الشبه كما يفعل أهل الأهواء والبدع (47) والمهم أن ابن المنير علق على هذا بقوله « يعني (الزمخشري) باهل العدل والتوحيد المعتزلة ويعني بغلوهم الذي هو حق عنده انهم غلوا في التوحيد فجحدوا الصفات الالهية وغلوا في التعديل فنفوا أكثر الأفعال بل كلها عن ان تكون مخلوقة لله لانطوائها في مفاسد ولان الله تعالى يعاقب على ما هو قبيح منها ، والعدل عندهم أن لا يعاقب على فعل خلقه ، فهذا غلوهم في التعديل وهو كما ترى كاسد عن التوحيد لأنهم جعلوا كل مخلوق من الحيوانات خالقا ، فالنصارى غلوا فاشركوا ثلاثة ، والمعتزلة كما رأيت أشركوا كل أحد بل غير الأدميين في الخلق الذي هو خاص بالرب » (48)

ويمثل شيخ المتكلمين أبو الهذيل العلاف (135/752 – 235/849) التطور الذي أصاب الاعتزال في ظل الانفتاح الثقافي والاتصال بالفلسفة اليونانية عن طريق الترجمة إلى العربية فاتسعت آراؤه الكلامية لاثر الفلسفة اليونانية ، وكان شغوفا كواصل بالرد على المانوية والمجسمة من أمثال مقاتل بن سليمان (ت 150هـ/767) الذي قال بان الله جسم من لحم ودم وأنه سبعة اشبار بشبر نفسه ، وعلى أصحابه المذاهب الأخرى ، فبدت آراؤه ردود فعل مختلفة إن لم تكن متسقة في إطار موحد فانها جعلت من صاحبها أحد مؤسسي علم الكلام ، ولقد تطور البحث في الذات والصفات وفي القدرة الالهية ومدى صلتها بالقدرة الإنسانية ، فلم يعد البحث غير نضيج كما كان عند واصل حسب تعبير الشهرستاني بل أصبح على يد العلاف متجها

47) الكشاف ج 1 ص 269.
48) المصدر والصفحة نفساهما.

وجهة فلسفية (49) ، فهو يرى أن الإنسان قادر على خلق أفعاله الأختيارية المباشرة وإن كان في الآخرة ليس كذلك ، جاء في الملل والنحل « قوله في القدر مثل ما قال أصحابه إلا أنه قدري الاولى جبري الآخرة ، فان مذهبه في حركات أهل الخلدين في الآخرة انها كلها ضرورية لا قدرة للعباد عليها ،

49) قسم العلاف الصفات إلى قسمين 1) صفات الذات 2) صفات الفعل ، فصفات الذات عنده هي التي يوصف بها الله ولا يوصف باضدادها ، وهي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والعظمة والجلال والكبر والسيادة والملك والربوبية والقهر والعلو والقدم، وصفات الفعل هي التي يوصف الله بها وبضدها كالسخط والرضا والإرادة والكراهة والكلام والعدل والخلق والرزق والاماتة والاحياء والحب والبغض والجود والحلم والصدق والإحسان والحلم والمدح والذم والأمر والنهي ، وفيما يتصل بصفات الذات فإن العلاف يرى حسب الشهرستاني ج 1 ص 53، ان الله عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاته، حي بحياة وحياته ذاته، وبهذا تكون الصفات أحوالا أو أوجها للذات، ولشرح هذه الأحوال التي هي عين الذات يورد الاشعري ان العلاف يرى أنّ معنى الله عالم انه قادر ومعنى انه حي أنه قادر ومعنى أنّه قادر أنه حي ... فصفاته على هذا الأساس هي هو وذاته هي نفسه صفاته، والاختلاف بين الصفات عنده راجع إلى اختلاف المعلوم والمقدور، وليس هو بالاختلاف الحقيقي ، وقد أشار الشهرستاني إلى ان العلاف اقتبس رأيه في أن الذات هي عين الصفات وليست شيئا زائدا عنها من الفلاسفة «الذين اعتقدوا أن ذاته. واحدة لا كثرة فيها بوجه وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته بل هي ذاته ، والفرق بين قول القائل عالم بذاته لا بعلم وبين قول القائل عالم بعلم هو ذاته ان الأول نفي الصفة والثاني اثبات ذات هو بعينه صفة أو إثبات صفة هي بعينها ذات ج 11 ص 54/53». والحق انه لا يوجد فرق بين اثبات العلاف للصفات على أنها عين الذات وبين نفي واصل للصفات. وقد أشار الأشعري إلى أن مقالة أرسطو في الذات هي التي اثرت في العلاف فقد قرر ارسطو ان الله علم كله ، قدرة كله. وكذلك قال العلاف : علمه هو وقدرته هي هو، كما أن الشهرستاني 54/1 وجد شبها في مقالة العلاف بمقالة النصارى في الاقانيم الثلاثة « الحياة (الروح القدس) والوجود (الأب) والعلم وهو الكلمة التي تجسدت في عيسى (ابن الله) ».

وكلها مخلوقة للباري تعالى، إذ لو كانت مكتسبة للعباد لكانوا مكلفين بها » (50) اما الأفعال المتولدة فقد قسمها العلاف حسب الأشعري إلى قسمين 1) الافعال الإرادية التي يدرك الإنسان كيفيتها كالحركة والسكون والاصوات والالام من ذلك حدوث الصوت من ارتطام جسمين صلبين وانطلاق السهم، فهذه أقدره الله عليها واعطاه حرية التصرف فيها .

2) الافعال التي لا يدرك الإنسان كيفيتها كالألوان والطعوم والأراييح واللذة والجوع والحياة والموت فهذه خارجة عن ارادة الإنسان ولا حرية له فيها وهي مسندة إلى الله، ومعنى هذا ان العلاف ضيق في حرية الإنسان فهو في افعاله المباشرة مضطر مُجْبَر في الآخرة ، وفي الافعال المتولدة غير قادر ولا خالق للتي لايدرك كيفيتها في الدنيا .

ونراه يمعن في التقسيم والتفريع واعمال النظر فيطرح علاقة القدرة الإلاهية بقدرة البشر فينتهي إلى القول بان ما أقدر الله عليه عباده لايدخل في نطاق قدرته فالله أقدر عباده على الصلاة والصوم مثلا ولايصح أن يوصف بانه قادر عليهما لأمور ثلاثة : 1) لأن إقدار الانسان على هذه الأعمال انما حصل لتصحيح التكليف ، لذلك لا يقال أن الله عاجز عن هذه الأعمال لأنه محال أن يكون مكلفا . 2) لما كانت الأعمال التي اقدر الله عليها عباده أعمالا جسمية فإنه لا يصح وصف الله بالقدرة عليها لأنه منزه عن الجسمية 3) لا يصح ان يكون مقدور العبد مقدورا لله كما لايصح أن يكون مقدور الله مقدورا للعبد لأنه محال آن يكون مقدور بين قادرين (51) .

50) ج 1 ص 54، ونصه في الانتصار للخياط : (أن أبا الهذيل كان يزعم أن الدنيا دار عمل وأمر ونهي ومحنة واختبار، والآخرة دار جزاء وليست بدار عمل ولا نهي ولا محنة ولا اختبار قال : فاهل الجنة في الجنة يتنعمون فيها ويلذون، والله تعالى المتولى لفعل ذلك النعيم الذي يصل إليهم وهم غير فاعلين له . قال: ولو كانوا في الجنة مع صحة عقولهم وأبدانهم، يجوز منهم اختيار الافعال ووقوعها منهم، لكانوا مأمورين منهيين، ولو كانوا كذلك لوقعت منهم الطاعة والمعصية، ولكانت دار محنة وأمر ونهي، ولم تكن دار ثواب، وكان سبيلها سبيل الدنيا ، وقد جاء الاجماع بان الدنيا دار عمل وأمر ونهي والاخرة دار جزاء، وليست بدار أمر ولا نهي) ص 56.

51) الغرابي : تاريخ الفرق الإسلامية ، القاهرة (دون تاريخ) ص 145.

وبرد الأشاعرة على هذا بان المقدور الواحد يدخل تحت قدرتين بجهتين مختلفتين فيدخل تحت قدرة الله تعالى بجهة الخلق وتحت قدرة العبد بجهة الكسب (52)

وفيما يتصل بالقدرة الالهية يرى العلاّف أن مقدوراتها متناهية لذلك قال بفناء حركات أهل الخلدين الجنة والنار، وبقائهم في حالة سكون دائم ، مقرون باللذات عند أهل الجنة، ومقرون بالآلام عند اهل النار، وقصد أبي الهذيل من هذا افراد المولى بالأبدية اذ لو استمرت حركات أهل الخلدين إلى ما لا نهاية لشاركته مقدوراته في الأبدية وهو محال، وواضح أن «التناهي» الذي قال به العلاف يتنزل على المقدورات لا على القدرة ، ومع ذلك فلم يقتنع أغلب المتكلمين ومن بينهم بعض المعتزلة كالمر دار بهذا الرأي، وحسب البغدادي في (الفرق بين الفرق ص 122 ، 123) فقد رد المر دار على العلاف بقوله (يلزمه إذا كان ولي الله عز وجل في الجنة قد تناول بإحدى يديه الكأس وبالأخرى بعض التحف ثم حضر وقت السكون الدائم أن يبقى ولي الله عز وجل على هيئة المصلوب)، كما أن الخياط في رده على ابن الروندي في تهجينه لرأي العلاف قد عمد برغم انتصاره له ، إلى ضرب من التخريج لاحساسه بتهافت ما ذهب إليه العلاف، فالرأي عنده ان مناظرة العلاف فيما يتناهى هي للبحث والنظر ومجادلة خصومه لا للتقرير ، وقد كان كلفا بالمناظرة فيما يوسم بغامض الكلام ولطيفه (الانتصار ، بيروت 1957 ، ص 15 ، 18 ، وراجع رد البغدادي على الخياط في (الفرق بين الفرق ص 123)، وواضح أن الضعف الحقيقي في رأي العلاف يكمن في أنه لم يعتمد على أي دليل شرعي.

ويبدو أن العلاف قصد من وراء هذا التضييق في حرية العبد الرد على الذين اتهموا المعتزلة بالقول بخالقين : الله خالق الإنسان والانسان خالق أفعاله وهو وإن قال بأن هذه الاعمال التي أقدر الله عليها عباده لا تدخل في نطاق القدرة الالهية فانه كان يقصد إثبات التكليف وتحميل العبد اياه ، والا فإن الله غير عاجز باطلاق ، وعلى هذا الأساس تسع قدرته كل شيء فهو قادر

52) البيجوري : تحفة المريد ص 61.

على الخير وعلى الشر لكنه لا يفعل إلا الخير ، وأنه منزه عن الجور والظلم لأنه حكيم رحيم ، ومحال أن يفعل ذلك (53) ، كما يرى العلاف ان الإنسان يفعل الخير حينا فيكون هذا سبب سعادته ، والله المنزه عن الشر لا يريد للانسان الا سعادته ، ويفعل الإنسان الشر حينا آخر فيكون هذا سبب شقائه والله لا يريد له الشقاء ، وقد حدد العلاف سبب عمل الانسان للخير فقال إنه « الخاطر الداعي إلى الطاعة من الله » ، وحدد سبب عمل الإنسان للشر فقال انه « خاطر المعصية من الشيطان » ، ومعنى هذا أن الله خالق للخير في الانسان وان الشيطان هو سبب الشر فيه ، ونلاحظ أن العلاف انتهى به قوله هذا من حيث حاول الرد على تهمة الثنوية التي وصف بها المعتزلة من طرف خصومهم إلى القول بخالقين : الله خالق الخير في نفس الإنسان والشيطان الباعث على الشر في نفس الإنسان ، وفي ذات الارادة فرق العلاف بين إرادة الله وإرادة الانسان التي هي مناط التكليف ، فقال بان ارادة الله مقترنة بمراده في الحال أي إنه إذا أراد شيئا وجد في الحال ، إما إرادة العبد فإن مرادها لا يقترن بها إذ يستحيل أن يوجد مراد العبد مع إرادته .

ونستخلص من كل هذا أن العلاف :

أ) فلسف الاختيار وأخضعه للتقسيم والتفريع لأنه متأثر بالمنطق والفلسفة اليونانية المترجمة إلى العربية ، ذلك أنه عاش في فترة اندمجت فيها هذه الترجمات في الثقافة العربية وهي الفترة التي تلت أيام المأمون.

ب) ضيق في حرية الانسان بعد أن كانت مطلقة عند واصل وبذلك وجد فرق جوهري في تحليل هذه الحرية عند الرجلين.

ج) بمقتضى التكليف رأى العلاف أن الأفعال التي أقدر الله عليها عباده ليست من الوجهة العملية في متناول القدرة الالهية وإن كانت من الوجهة المبدئية تقع في نطاق هذه القدرة، كما أن الأفعال التي تدخل في نطاق القدرة الالهية ليست في متناول قدرة العباد ، وذلك اعتمادا على مبدأ قرره وهو « استحالة تنازع قادرين لمقدور واحد ».

53) الأشعري : مقالات الاسلاميين ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، ط ثانية القاهرة 1969 ، ج 2 ص 232.

د) قدرة الله مطلقة تسع كل شيء، الخير والشر ، لكن الله لا يفعل الشرور فلا يظلم ولا يجور، فالله خالق للخير في نفس الإنسان والشيطان هو سبب الشر فيه ، وبالقدرة التي خلقها الله في الإنسان يكون الإنسان حرا في عمل الخير والشر والكفر والطاعة والإيمان والمعصية، فهو بذلك مسؤول عن عمله فيثاب أو يعاقب عدلا .

وقد تطور النظر في قضية الجبر والاختيار على يد النظام المتوفي سنة (845/231) اذ استطاع بثقافته الفلسفية العميقة أن يفلسف هذه القضية وأن يخضعها للتدقيق واعمال النظر ، وقد تناول بحثه مفهوم القدرة الالهية والصلة بينها وبين الإرادة واختصاص القدرة الالهية بافعال الخير دون الشرور والمعاصي اعتمادا على مبدإ قرّره وهو **ان الله لا يفعل الا الأصلح**.

بخصوص القدرة الالهية ذهب النظّام إلى أنها من صفات الذات(54) وهي ليست صفة إيجاد مادام المقصود منها اثبات الذات ونفي العجز عنها، على خلاف الاشاعرة الذين يرون ان القدرة للايجاد والإرادة للتخصيص، وصفة إيجاد الفعل عند النظام هي الإرادة، والإرادة الالهية عنده لاتعني انها ميل لشيء يراد تحقيقه يسبق الفعل مباشرة لان الله ليس في حاجة إلى أن يريد أولا ثم يفعل ثانيا ، فالإرادة الإلاهية ان تعلقت بايجاد الله للاشياء فهي تعني التكوين، قال تعالى «إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون » وإن تعلقت بافعال العباد فهي تعني الأمر ، فعند النظام حسب الأشعري 190/1 « معنى وصف الله بانه

---

54) الملاحظ أن المعتزلة يتفقون في أن صفات الذات ترجع إلى صفتين اساسيتين هما: القدرة والعلم ، واذا كان العلاف قد جعل العلم والقدرة والحياة هي عين الذات حتى لا يتعدد القدماء فقال ان الله قادر وقدرته ذاته ، فإن الاندماج بين الذات والصفات لم يبلغ مداه لأن الصفة إلى هذا الحد لم تزل ملحوظة ، لهذا خطا العلاف خطوة أخرى في احكام هذا الاندماج فاعتبر الصفات أحوالا للذات لكن مع ذلك ظلت هذه الأحوال معتبرة وملحوظة بحال من الأحوال ، وعندما جاء النظام لم يقتنع بهذه العينية (الصفات عين الذات) لوجود شائبة فيها فأمعن في إحكام هذه العينية بتفسير صفات الذات ، وهي السمع والبصر والحياة والقدرة تفسيرا سلبيا فمعنى كونه عالما اثبات ذاته ونفي صفة الجهل عنه ، وبهذا الاعتبار ينتفي أن يكون العلم ملحوظا كصفة مستقلة أو توحي بالاستقلال ، وعنده ليس هناك فرق بين اتصافه بالعلم والقدرة مثلا إلا من حيث اختلاف ما ينفى عن الذات في اتصافها بهذه أو تلك، فالتعدد اذن في الأضداد المنفية وهي الجهل والعجز والموت مثلا .

مريد لأفعال عباده أنه أمر بها » وزاد الشهرستاني 55/1 «ونهى عنها» وإن تعلقت باشياء لم توجد بعد كالصراط والحشر ويوم القيامة والجنة والنار ، فهي تعني ان الله حكم بذلك وأخبر به (55).

ومعنى هذا أن الله حسب النظام ليس موصوفا بالارادة على الحقيقة وان هذه الإرادة في النهاية على اختلاف متعلقاتها لا تعني شيئا غير العلم ، وهذا المعنى نجده عند الفارابي، إذ يرى أن الارادة هي العلم فحين يريد الله الله شيئا فإنه يعلمه وحين يريده فإنه يوجده بالإرادة أي « العلم » ، ويغلب على الظن أن يكون النظام ومن بعده الفارابي قد استقيا هذه الفكرة من الفلاسفة ويصح أن يكون مصدرها فلسفة افلوطين (56).

وبخصوص مجال القدرة الالهية وصلتهـــا بقدرة الإنسان فقد وافق النظام من الناحية المبدئية نظراءه من المعتزلة الذين قالوا بحرية الإرادة الإنسانية بقدرة خلقها الله في الإنسان قبل الفعل ، لكنه اختلف عنهم في كثير من التفاصيل، فهو يرى ان الله لايوصف بالقدرة على شيء أقدر عليه عباده (57) وهو غير قادر في هذه الدنيا على خلق الشرور والمعاصي خلافا لاصحابه الذين قالوا ان الله قادر عليها لكنه لا يفعلها لانها متصفة بالقبح ، وقد انفرد النظام بهذا القول لأنه اخضع نظره في هذه القضية للمبدأ الذي اعتمده وهو **ان الله لا يفعل الا الأصلح**، فهو حسب البغدادي أول من وضع هذا المبدا الذي لعب دورا خطيرا في تاريخ الاعتزال (58)، « ومذهب النظام ان القبح اذا كان صفة ذاتية للقبيح وهو المانع من الإضافة إليه ففي تجويز وقوع القبيح منه قبح ايضا فيجب أن يكون مانعا ففاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم »(59)

---

55) الغرابي : تاريخ الفرق الإسلامية ص 195 — 196.

56) من محاضرات في «علم الكلام» لاستاذنا أبي الوفا الغنيمي التفتازاني (قسم الدراسات الشرقية الفرع الإسلامي) السنة الجامعية 1957 — 1958)

57) الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ج 2 ص 259، يتفق النظام في هذا مع العلاف وسائر المعتزلة عدا الشحام.

58) الفرق بين الفرق . تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، (دون تاريخ) ، ص 115. 116 وقارن، الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج 2، ص 232.

59) الشهرستاني : الملل والنحل، ج 1، ص 56.

واوضح ان النظـــام اعتنق فكرة الزام المولى بفعل الاصلح وعدم قدرته على فعل الشرور في نطاق مفهوم جزئي بشري صرف لمعنى « الاصلح » والافان الاصلح بالنّسبة لله يختلف تمام الاختلاف عن مفهوم الأصلح في نظر الإنسان ، وقد انتهت بالنظام فكرة « الالزام بفعل الاصلح » التي يتحقق في ظلها تنزيه الله وتحميل الإنسان مسؤوليته الخلقية في نطاق حريته إلى الحكم بعجز المولى في هذه الحياة ، فهو لا يستطيع أن يفعل أمرا لا تتحقق من وراءه المصلحة ، يقول النظام « ان الله تعالى لا يقدر على أن يعمي بصيرا أويزمن صحيحا أو يفقر غنيا اذا علم ان البصر والصحة والغنى أصلح لهم ، وكذلك لا يقدر على أن يغني فقيرا أويصح زمنا اذا علم أن الفقر والزمانة اصلح لهم، ثم زاد على هذا ان قال انه لا يقدر على أن يخلق حية أو عقربا أوجسما يعلم أن خلق غيره اصلح من خلقه» (60) كما انتهت به فكرة الإلزام إلى الحكم بعجز الله في الآخرة، يقول إن الله «لا يقدر على أن ينقص من نعيم أهل الجنة ذرة لان نعيمهم صلاح لهم والنقصان مما فيه الصلاح ظلم عنده ، ولا يقدر أن يزيد في عذاب أهل النار ذرة ولا على أن ينقص من عذابهم شيئا ، وزعم أن الله تعالى لا يقدر على أن يخرج أحدا من أهل الجنة عنها ولا يقدر على أن يلقي في النارمن ليس من أهل النار، وقال لو وقف طفل على شفير جهنم لم يكن الله قادرا على إلقائه فيها، وقدر الطفل على إلقاء نفسه فيها وقدرت الزبانية كذلك على إلقائه فيها» (61) وينتج عن هذا ان الله مطبوع مجبور على ما يفعله لأن القادر في حقيقتـــه من يتخير بين الفعل والترك (62).

ويرى النظام ان الخلاف بينه وبين سائر المعتزلة في هذا خلاف شكلي ، فالحكم بعدم قدرة الله على أن يزيد في نعيم أهل الجنة أو أن ينقص من عذاب أهل النار أو الحكم بقدرته مع استحالة الفعل شيء

60) البغدادي : الفرق بين الفرق، ص 134.
61) المصدر والصفحة نفساهما، وقارن، الخياط : الانتصار ، ص 27 — 28.
62) الشهرستاني : الملل والنحل ج 1 ص 56.

واحد . ويزداد نطاق القدرة الالهية ضيقا إذا عرفنا أن النظام قد حكم بان الأ فعال التي تصدر عن عناصر الطبيعة وعن الجمادات لا تصدر عن المولى مباشرة ولا عن الإنسان بل هي نتيجة الطبع الذي خلقه الله فيها عند بداية الخلق ، فمثلا حين يشعل الانسان الحطب فان النار ليست من فعله ولا من فعل الهي" مباشر، وإنما هي نتيجة الطبع الذي خلقه الله في الحطب عند بداية الخلق ، وحين يرمي الإنسان حجرا فالحجر لا ينطلق نتيجة فعل الرامي أوفعل إلهي مباشر وانما انطلق نتيجة الطبع الذي خلقه الله فيه ابتداء، ويستروح ان النظام يرى أن الحجر أو الحطب أو غيرهما تقوم بالفعل حقيقة لا مجازا وتتصف بالفعل اتصافا حقيقيا.

ففي ظل مبدا «أن الله لايفعل إلا" الأصلح » ضيق النظّام في مجال القدرة الالهية إلى حد" تبدو فيه هذه القدرة هزيلة في مداها ، فهو قد حكم بعجز الله عن فعل الشرور بل إنه سلب المولى من قدرته تحت مبدا فعل الاصلح الذي أصبح مفهومه على يديه محتملا للضدين فالمصلحة تارة تكون في اغناء الفقير وأخرى في إفقار الغني وهكذا ... وبذلك يصبح مفهوم المصلحة مبهما ، وفي ظل الإبهام وعدم الإطراد يضيق نطاق القدرة الالهية إلى حد بعيد ، وآية هذا الضيق ان ما يحدث في العالم الخارجي إنما هو بايجاب الطبع وليس من فعل إلهي مباشر . أما في الآخرة فان القدرة الإلهية عاجزة تمام العجز ، وبذلك يصل النظام في ظل اقراره لاصل العدل الالهي إلى تضييق نطاق القدرة الالهية إلى حد بعيد وإلى ثنوية تذكر بثنـــوية المجوس، فهو قد أعجز الله عن فعل الشرور وقصرها على البشر كما فعل المجوس في جعلهم الظلمة والشرور والمعاصي صادرة عن أهرمن وان اهورا مزدا عاجز تماما عن صنعها، والملاحظ ان النظام والمعتزلة جميعا على ما بينهم من اختلاف ليس بجوهري في أغلب الأحيان قد قصدوا بالشـــر الذي لا يخلقه المولى الشـــر الخلقي والا فانهم يتفقون في أن الشر الميتافيزيقي كولادة الطفل مشوها أو قبيح المنظر أو هلاك الزرع هو من خلق الله، غير أن هذا الشر الميتافيزيقي لا يحمل الفساد ، ولا شك أن في هذا الشر مصلحة يعلمها الله، وقد قال قاسم الدمشقي المعتزلي

(ان الامراض والاسقام شر على مجاز الكلام فأما في التحقيق فهي خير وصلاح ونفع — الخياط : الانتصار، ص 65).

وبخصوص قدرة الانسان يرى النظام ان الإنسان خالق لفعله وقادر عليه بقدرة خلقها الله فيه قبل الفعل حتى يكون جزاؤه نتيجة مباشرة لتحمل مسؤوليته ، وبهذا يتحقق العدل الالهي وتنتفي نسبة الظلم للمولى ، ويمعن النّظام في فلسفة الارادة الإنسانية وعلاقتها بالفعل ، فهو قد فصل بين زمنين زمن القدرة الذي يكون أولا إذا أراد الإنسان أن يفعل ، وزمن الفعل ثانيا ، فاذا ما فعل الانسان في الزمن الثاني أي زمن الفعل فان القدرة لا تصحبه لأنها لا تتكرر فحسبها أنها وقعت في الوقت الاول « وكان النظام يزعم ان الإنسان قادر على الشيء قبل كونه (وجوده) وانه لا يوصف بأنه قادر عليها» (63) لأن القدرة سبقت ولا تتكرر في وقت الفعل ، كذلك بحث النظام في طبيعة هذه القدرة هل هي مطلقة أو مقيدة بما يخطر بباله ؟

يرى أنه قادر على ما يخطر بباله فقط بينما سائر المعتزلة يرون « ان الإنسان قادر على ما تصلح قدرته له خطر بباله شيء من ذلك أم لم يخطر» (64) ، ويظن الغرابي أن رأي النظام أقرب إلى الصواب من آراء بقية المعتزلة لأن القدرة تابعة للعلم بل الارادة ذاتها لا تأتي مرتبتها إلا إثر مرتبة العلم ، فالإنسان يعلم الشيء أولا ثم تريده نفسه ثانيا ثم تقوم قدرته بتنفيذه ثالثا (65) .

وقد بحث أبو علي الجبائي المتوفى سنة (915/303) موضوع القدرة الالهية وصلتها بالارادة الالهية من جهة وبالقدرة الإنسانية والعدل الالهي من جهة ثانية بحثا فلسفيا دقيقا . فالقدرة الإلهية في نظره من صفات الذات وهي كسائر صفات الذات لا تدل على معنى زائد، وكان يقول حسب الأشعري : ان معنى القول ان الله قادر هو العلم بانه خلاف « ما لا يجوز أن يقدر » وإكذاب من زعم أنه عاجز والدليل على أن له مقدورات ، كما أن معنى

63) الأشعري : مقالات الاسلاميين ج 1، ص 299.
64) المصدر نفسه، ج 1، ص 307.
65) تاريخ الفرق الإسلامية ، ص 203.

الوصف لله بأنه حي هو العلم بخلاف « ما لا يجوز أن يكون حيا » وإكذاب من زعم انه ميت. (66)

والارادة في نظره ليست صفة ازلية كالقدم والعلم والحياة بل هي صفة حادثة لا في محل لأن افتراض كونها في محل وجد بإرادة سابقة يؤدي إلى التسلسل ، ويستحيل أن يكون المحل هو ذات الله لأنه لا يصح أن تكون ذاته محلا للحوادث ، ولم يسلم الاشعري بهذا القول فقال : ان احداث الأمر لا في محل غير معقول ، وفيما يتعلق بمجال القدرة الالهية قرر بعض المعتزلة ان الله اذا أقدر البشر على فعل من الأفعال فلا يمكن أن يكون هو موصوفا بالقدرة عليها تنزيها له عن مشابهته للعباد . اما الجبائي فقد قرر عكس هذا فقال إن الله اذا اقدر البشر على فعل من الأفعال فهو قادر على جنس ما أقدرهم عليه لانه لا يصح ان يكون الله عاجزا على أمر أقدر عليه البشر إذ لو عجز على مثل هذا الأمر لعد هذا نقصا فيه ، تعالى عن ذلك ، وواضح أن أبا علي الجبائي كان يرى ان اجتماع فاعلين على مقدور واحد كما في حالة الحبل واقع ، فان الله خالق الحبل والرجل ايضا (67)، ومع هذا الاقتراب من نظرية الكسب فان صميم نظرية الجبائي في مشكلة الجبر والاختيار يتمثل في أن الإنسان حر تحقيقا لمسؤوليته الخلقية وإقرارا لأصل العدل الالهي الذي بمقتضاه لا يصدر الشر والقبيح عن الله ، وحسب القاضي عبد الجبار فالجبائي قال بأن القديم تعالى لا يجوز أن يفعل القبيح (68) لأنه كامل والقبح نقص . وقد عرف الجبائي العدل بقوله «هو فعل كل حسن»، فافعاله اذن كلها حسنة وما نراه في هذا العالم من أمراض وسموم مثلا ليس شرا في الحقيقة وإنما هو شر مجازا ، وجهنم ليست شرا ولا خيرا ولا فسادا ولا صلاحا وإنما هي عدل وحكمة ...ويصح افتراض ان يوصف المولى بالقدرة على الظلم والكذب

66) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج 1، ص 248.
67) يرى بعضهم أن في هذا وفيما قاله النجار تمهيدا لنظرية الكسب الأشعرية حيث تقترن فيها قدرة الله بقدرة الإنسان .
68) المغني ، ج 6 (العدل والتجوير)، تحقيق أحمد فؤاد الاهواني، (القاهرة دون تاريخ)، ص 207.

غير انه لا يفعلهما لعلمه بقبحهما واستغنائه عن فعلهما ، وإذا كان الإنسان مختارا على هذا النسق الذي رآه الجبائي فهل هو مريد أي هل يوصف بالارادة ؟ المعتزلة يرون ان الإنسان مريد وان ارادته تسبق مراده ، أما الجبائي فيرى ان الإنسان لا يوصف على الحقيقة بالإرادة وإنما يوصف بالقصد والقصد والفعل مقترنان ، ويوصف بالإرادة على سبيل المجاز ، ومعنى الإرادة عندئذ القصد ، والقصد هو الفعل ، والقصد غير معتبر لذلك إلا إذا نفّذ.

يتضح من هذا أن اقطاب المعتزلة قد توزعتهم تيارات مختلفة في بحثهم لافعال العباد وأن بحثهم هذا قد طبع بطابع فلسفي صرف. وبيّن انهم قسموا الأفعال إلى قسمين : الأفعال الاختيارية المباشرة والأفعال المتولدة وبحثوا فيها جميعا ، والذي نريد أن نخلص إليه هو أن اغلبهم قالوا بحرية الإنسان في أفعاله الاختيارية المباشرة تحقيقا لاصل العدل الالهي واثباتا للتكليف والوعد والوعيد وتبريرا لإرسال الرسل عن طريق اللطف الالهي ، وهم قد قرروا هذه الحرية لداع خلقي يتمثل في تحميل الانسان مسؤولية فعله دون أن يكون لهم قصد في تشريك الانسان لله في الخلق ، لكن الاشاعرة نقلوا مشكلة الحرية من مجال الاخلاق إلى مجال الميتافيزيقا ، ومن ثم كان اتهامهم لمن يقول بحرية الإنسان بأنه منتقص للمشيئة الالهية وبأنه قد أشرك الانسان لله في الخلق ، وهذا ما دعا الجويني المتوفى سنة (478/1085) إلى الرد على المعتزلة في قولهم بان الإنسان خالـــق لفعله بقوله « والدليل على تفرد الرب تعالى بالخلق، قوله تعالى: « أفمن يخلق كمن لايخلق أفلا تذكرون » وجه الاستدلال بالآية ان الله تعالى تمدح بالخلق وأثنى على نفسه بذلك ولو شاركه فيه غيره لبطلت فائدة التمدح، وكذلك يستدل بقوله تعالى « خالق كل شيء فاعبدوه » وقوله تعالى « قل الله خالق كل شيء فاعبدوه » ثم الدليل من حيث العقل على أن الرب تعالى متفرد بالايجاد والاختراع ان الافعال دالة على علم فاعلها والافعال الصادرة من العباد لا يحيطون بمعظم صفاتها ولو كانوا خالقين لها لكانوا محيطين بجملة صفاتها (69)

69) لمع الادلة، تحقيق فوقية حسين محمود ،ط أولى القاهرة ، 1965، ص 106 ـ107.

وواضح من هذا الرد أن الجويني كغيره من الأشاعرة حمل «خلق الفعل » عند المعتزلة على الاختراع من غير مثال وصورة سابقة ، وهو معنى لم يقصده المعتزلة وإنما قصدوا منه الصنع على أساس من التقدير السابق (70)

إن في إلحاح المعتزلة على الجانب الميتافيزيقي لمشكلة الحرية موقفا يبدو للمعن غير خفي ، يتعلق بالجانب الاجتماعي وهو ممارسة الحرية وتحديد المسؤولية في الحياة الاجتماعية ، وقد طبقها المعتزلة باتخاذهم مواقف من أحداث مجتمعهم السياسية والاجتماعية ، لكن محاولة استئثارهم بها بتحريضهم الدولة على تعقب خصومهم المذهبيين وانزال العسف بهم قد فوّت على المجتمع الإسلامي كسبا كان يمكن لو استمر ، أن يفيد منه هذا المجتمع اكثر فاكثر في بناء نهضته الفكرية والاجتماعية ، ومن هذه الزاوية يعتبر ما قاله احمد أمين صحيحا وهو ان موت المعتزلة كان أكبر مصائب المسلمين (71)

70) محمد عماره : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ظ أولى، بيروت، 1972، ص 78.
71) ضحى الإسلام ، القاهرة ، ج 3 ص 207.

مَوقف المُعتزلة مِن السُّنّة

لقد آمن المعتزلة بأصولهم الخمسة وما تفرع عنها من آراء وجعلوا منها القاعدة والأساس الذي تنطلق منه كل محاوراتهم ومعاملاتهم مع النصوص سواء كانت قرآنا أو سنةً فكان ما يعارض مبادئهم (من آيات يؤولونها وما يعارضها من أحاديث ، ينكرونها ... ولذلك فان موقفهم من الحديث كثيرا ما يكون موقف المتشكك في صحته ، واحيانا موقف المنكر له لأنهم يحكّمون العقل في الحديث لا الحديث في العقل) (1)

واعمال العقل لا يتنافى اطلاقا مع الشريعة ، بل فقد دعا الإسلام إلى اعمال الرأي في أكثر من آية وأكثر من حديث ، وقد استخدم علماء الجرح والتعديل من علماء الحديث العقل كذلك لتمحيص الأخبار ونقد الرواة إلا أن العقل ينبغي أن يحسن استعماله في مواضعه المنصوص عليها في الشريعة بعيدا عن كل زندقة وتعنت والحاد ، هذه المعاني التي تفسد العقل كأداة تقويم قيمة لنصوص الحديث وغيرها وتحوله عن وجهته الصحيحة .

مكانة العقل عند المعتزلة :

ولعله من المفيد أن نمهد الحديث عن موقفهم من السُّنّة بكلمة عن مكانة وأهمية العقل عند المعتزلة :

لقد أجمع السلف على أن العقل والاجتهاد عموما يحتل المرتبة الثالثة بعد القرآن ثم السنة ، إلا أن المعتزلة خالفوا هذا الإجماع ونصبوا العقل على رأس الأدلة إذ به — كما يقولون — يدركون القرآن نفسه وغيره من الأدلـــة .

فهذا القاضي عبد الجبار في معرض حديثه عن الأدلة الشرعية يقول في تصنيفها ما يأتي : (أولها العقل لأن به يميز بين الحسن والقبح ، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة ، وكذلك السنة والاجماع) . ولا شك أنه مدرك مخالفته وصحبه لاجماع الأمة فقال : (وربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم فيظن أن الدلالة هي الكتاب والسنة والاجماع فقط أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهـــو مؤخر ، وليس الأمر كذلك لأن الله تعالى لم يخاطب الا أهل العقل (2).

1) ضحى الإسلام 85/3

2) فضل الإعتزال 139

ويواصل تمجيد العقل فيبيّن أنه انما يتوصل الناس إلى معرفة الله وادراك حكمته بالعقل ... وهكذا فهم أول من حكم العقل في النص لدرجة سمح معها إبراهيم النظام لنفسه أن يقول ؛ : (وان جهة حجة العقل قد تنسخ الأخبار)(3) كما أن عمرو بن عبيد ذكر له ذات يوم حديث للرسول صلى الله عليه وسلم فقال : (لو سمعت الأعمش يقول هذا لكذبته ولو سمعت رسول الله (ص) * يقول هذا لرددته، ولو سمعت الله يقول هذا لقلت: ليس على هذاأ خذت ميثاقنا) (4)

وبذلك أهملوا قدسية النّصّ الصحيح قرآنا وسنة خلية عن الهوى وأقاموا العقل حكما لا ترد كلمته ، وحمّلوه بالإضافة إلى مهمة التحسين والتقبيح – التي بيناها قريبا – مسؤولية (معرفة الله تعالى بجميع أحكامه وصفاته قبل ورود الشرع) (5) حتى أن الجاحظ يقرر أنه لا يجوز للعبد أن يبلغ ولا يعرف الله (6) ذلك أن وصول المعرفة عندهم واجبة وضرورية ويمكن إدراكها بالعقل قبل ورود السمع (7)

---

3) تأويل مختلف الحديث 43

* – المذهب الصحيح عند العلماء يقول : لاينبغي أن يقتصر على الصلاة على الرسول صلى الله عليه وسلم – دون التسليم عليه أو عكسُه كما لايجوزُ أنْ يُقتصر على الرمْزِ إليْهما في الكتابة بل يُكتبان بكاماهما، لقوله تعالى ياأيها الذين أمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما) الأحزاب 56

(انظر المنهج الحديث في علوم الحديث قسم الرواية ص 273 طبعة صفر 1385 ه جويلية 1965 م)

ونحن نعتذرعما وقع في طبع هذا القسم من البحث من التقصير– الذي لم نتمكن من تداركه رغم حرصنا على ذلك المتمثل في الإقتصار على الرمز إلى الصلاة والسلام على الرسول صلى الله عليه سلم بالحرف (ص) وعلى الرمز إلى الترضي عن الصحابة بالحرف (ض).

4) ميزان الإعتدال 3/[illegible]
5) ملل الشهرستاني 1/70
6) فضل الاعتزال 73
7) ملل الشهرستاني 1/45

ويضيف ثمامة بن أشرس إلى هذا أن من لم يضطر اليها فهو سخرة للعباد وغيره كسائر الحيوانات غير المكلفة (8)

بل وذهب ثمامة وتلميذه الجاحظ إلى القول إن المعارف كلها طباع رغم كونها أفعالا للعباد ، فهي تصدر عنهم دون أن يكون لهم فيها أثر ولا اختيار اذ لا يملكون إلا الارادة (9) ممّا جعل البغدادي يلزمهما أن أفعال العباد من أوامر ونواهي لا توجب ثوابا ولا عقابا لأنها طباع وليست كسبا (10) ورغم هذا فقد جلب مسلكهم الممالىء للعقل على حساب القرآن والسنة عطف الكثير من نقاد الغرب فكالوا لهم شهادات الاستحسان والاكبار، وقد تعود الكثير من نقاد الغرب المسيحيين الإشادة بكل ما صار في ذمة التاريخ عند المسلمين حتى يشعروا الاجيال الحاضرة أن لا شيء مما يتمسكون به يدعو إلى الاكبار وبالتالي إلى الإعتزاز .:

فهذا شتينر Stainer أطلق عليهم اسم: «المفكرون الاحرار في الاسلام» وجعل من هذا اللقب عنوان كتابه عنهم .

ووصفهم آدم ميز Adem Mez وهاملتون Hamilton بأنهم دعاة الحرية الفكرية والاستنارة . أما قولدريهر فيرفع عقيرته بالثناء عليهم ويصفهم بأنهم (وسّعُوا معين المعرفة الدينية بأن أدخلوا فيها عنصرا مهما آخر قيما وهو العقل الذي كان حتى ذلك الحين مبعدا بشدة عن هذه الناحية) (11)

هكذا يتجاسر قولد زيهر على قلب الحقائق مسقطا الواقع الذي يثبت اجتهاد الرسول (ص) * والصحابة والتابعين... وكتب السنة والسّيرة والتاريخ والفقه والخلاف والمقارنات الفقهية حافلة بما يؤيد اجتهادهم وتعويلهم على العقل الذي لم يبق في إجازة في انتظار المعتزلة ليكْتسب فعاليته .

وقبل أن أختم هذا التمهيد الموجز أريد أن أشير إلى ملاحظة مهمة وهي أن المعتزلة رغم ارتمائهم في أحضان العقل بدون تروّ ورغم مجافاتهم

---

8) فضل الإعتزال 73
9) الفرق بين الفرق 175 فضل الاعتزال 73
10) الفرق بين الفرق 176.
11) أدب المعتزلة 172

للكثير من نصوص الحديث وتعسفهم في تأويل العديد من آي الذكر الحكيم فإنهم لا يرتاحون حين يتهمهم خصومهم بأن كتبهم ومباحثهم خالية من سنن الرسول (ص) إذ هم يدعون لأنفسهم التمسك بالسنّة وبالجماعة ، وكثيرا ما ينقلبون على مناوئيهم باللائمة فيتهمونهم بأنّهم لا يعرفون حقيقة السنة (12).

وسوف نتتبع حقيقة موقفهم من السنة بدراسة آرائهم ازاء الموضوعات التالية :

أ — موقفهم من الصحابة حملة العلم النبوي.
ب — ومن الأخبار المتواترة
ج — ومن أخبار الاحـاد.
د — ومن عدد جم من الأحاديث النبوية

أ — رأيهم في الصحابة :

كان موقف المعتزلة من الصحابة خاليا من كل روح ديني ، فهم يعرضونهم على مشرحة انتقادهم ولا أقول نقدهم دون أن يتورعوا عن الصاق كل تهمة بهم وهي تهم متمحلة متعسفة تثبت لأصحابها سوء الطوية أكثر مما تثبته من حب البحث عن الحقيقة .

ومما يلفت الانتباه أن بعض المعتزلة يعيب على الصحابة الاجتهاد اجتهاد الرأي هذا الذي جعل منه المعتزلة عنوانا لهم ، والذي قدموه على القرآن نفسه كما أسفلنا حين يطبقه الصحابة يصبح عند المعتزلة من العيوب التي لا تغتفر والتي يؤخذ بها وعليها أصحابها.

فهذا النظام يقول: (ان الذين حكموا بالرأي من الصحابة إمّا أن يكونوا قد ظنوا أن ذلك جائز لهم وجهلوا تحريم الحكم بالرأي في الفتيا عليهم وإمّا أنهم أرادوا أن يذكروا بالخلاف وأن يكونوا رؤساء في المذاهب ، فأختاروا لذلك القول بالرأي) (13) وبذلك نسبهم كما يقول البغدادي (إلى ايثار الهوى على الدين (14) بل فان النظام ضرب المثل السيء في الوقيعة

---

12) فضل الإعتزال 185.
13) الفرق بين الفرق 148 — 149
14) ملل الشهرستاني 58/1

الفاحشة في الصحابة أجمعين (15) ، ولم يتورع عن إيجاب الخلود في النار على أعلام الصحابة .

وحين يفاضل العلماء بين الخلفاء الراشدين حسب اجماع الأمة على مبايعتهم على الخلافة أولا بأول، نجد أبا عليّ الجبائي لا يبت في أيّهم أفضل (16) إمعانا في مخالفة اجماع الأمة .

ولاثارة الشبه وتعميق الحزازات يميعون القول في حقيقة مقتل عثمان فهذا أبو الهذيل يقول: لا ندري قتل عثمان ظالما أو مظلوما (17) وقبله يعلن واصل بن عطاء : أنه لا يعرف ، هل كان عثمان هو المخطىء أم قاتلوه وخاذلوه» (18) .

حتى اذا ما وصل الأمر إلى النظر في أصحاب الجمل وصفين نجدهم ينسبون الصحابة إلى الفسق — جلت أقدارهم وعلت عن ذلك علوا كبيرا — فهذا واصل بن عطاء يجعل أحد الفريقين المتخاصمين في الجمل وفي صفين مخطئا لا بعينه تماما كالمتلاعنين فإن أحدهما فاسق لا محالة .. (وأقل درجات الفريقين أنه لا تقبل شهادتهما كما لا تقبل شهادة المتلاعنين) (19).

وبناء على هذا فإنه لم يحكم بشهادة رجلين أحدهما من أصحاب علي والآخر من أصحاب الجمل ، فهو يقول : (لو شهدت عندي عائشة وعلي وطلحة على باقة بقل لم أحكم بشهادتهم (20) وقبل شهادة رجلين من أصحاب علي وشهادة رجلين من أصحاب طلحة والزبير (21) إذ قد يكون أحد الفريقين عدلا وعلى صواب ، وهو رأي تبناه بعد ذلك ضرار بن عمرو وأبو الهذيل

---

15) الفرق بين الفرق 319
16) مقالات الإسلاميين 147/2
17) مقالات الإسلاميين 143/2
18) الفرق بين الفرق 147
19) ملل الشهر ستاني 49/1.
20) ميزان الإعتدال 329/4 — الفرق بين الفرق 120 — ملل الشهرستاني 49/1
21) الفرق بين الفرق 120 ، 320

ومعمر بن عباد السّلمي حيث قالوا جميعا: (نحن نتولى كل واحد من الفريقين على انفراد) .22

وهكذا يكونون قد شكوا في عدالة علي وطلحة والزبير مع شهادة النبي (ص) لهؤلاء الثلاثة بالجنة ومع دخولهم في بيعة الرضوان وفي جملة الذين قال الله تعالى فيهم : (لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهم : فأنزل السكينة عليهم وأثابهم فتحا قريبا) (23)

وتقدم عمرو بن عبيد خطوة أخرى في تفسيق أصحاب الجمل ، فقطع بفسق الطرفين المتحاربين جميعا ، وقال : « لا أقبل شهادة الجماعة منهم سواء كانوا من أحد الفريقين أو كان بعضهم من حزب علي وبعضهم من حزب الجمل (24) وبلغ به الأمر في امتهانهم إلى القول: (لوشهد عندي علي وطلحة الزبير وعثمان على شراك (25) نعل ما أجزت شهادتهم) (26) وهذا منه متساوق مع ما جبل عليه من كراهتهم وشتمهم (27).

اما ابراهيم النظام وبشر بن المعتمر فانهم صّوبوا عليا في حروبه وخطّؤوا من قاتله، فنسبوا طلحة والزبير وعائشة ومعاوية إلى الخطإ (28) وانتفاء العدالة عنهما.

وقولهم هذا لا شك باطل مرذول ومردود ، فقد قال الله تعالى: (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما) (29) فسمّاهم مؤمنين مع الإقتتال (30).

---

22) مقالات الإسلاميين 145/2

23) الفتح 18

24) الفرق بين الفرق 121 ، 320

25) شراك جمعه شرك : ككتاب كتب سير النعل وتجمع أيضا على اشرك ، ونقول شركت النعل انقطع شراكها (القاموس المحيط 318/3، 319)

26) ميزان الإعتدال 275/3

27) ميزان الإعتدال 274/3

28) مقالات الإسلاميين 145/2

29) الحجرات 9

30) الباعث الحثيث 182.

وعديدون هم الصحابة الذين ألهبتهم السنة المعتزلة وأقلامهم بالقدح والتجريح فهذا أبو بكر الصديق ثاني اثنين إذ هما في الغار ، وأول من أسلم من الرجال وصديق الرسول وحبيبه ينال منه النظّام فيتهمه بالتضارب في أقواله ، وذلك حين امتنع عن القول في شيء من متشابه القرآن الذي لا يعلم تأويله إلا الله فقال لما سئل عنه : (أي سمـاء تظلني ، وأي أرض تقلني ... إذا أنا قلت في آية من كتاب الله تعالى بغير ما أراد الله) (31) ثم سئل عن الكلالة فقال: (أقول فيها برأيي، فإن كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمني هي مادون الولد والوالد) (32)

وكان عمر هدفا لتهجمات النظام وطعناته فقد زعم أنه شك يوم الحديبية في دينه وذلك لما سأل الرسول : ألسنا على الحق ؟ أليسوا على الباطل؟ فقال الرسول (ص): نعم. قال عمر: (فلم نعطى الدنيّة في ديننا ؟) فغيرة عمر على الدين ورغبته المخلصة في نصرته اعتبرها النظام ترددا وشكا ! !

وآمن النظام بِفِرْيَةِ الشيعة في الوصية بالخلافة لعلي وهي البدعة التي اختلقها عبد الله بن سبا اليهودي الذي أسلم ليكون رأس الفتنة، واتهم النظام عمر بأنه كتمها وبادر بمبايعة أبي بكر ليحرم آل البيت ، بل فإن عمر كما يزعم النظام ضرب يوم البيعة بطن فاطمة حتى ألقت الجنين من بطنها ، وكان يصيح أحرقوا دارها بمن فيها ، وما كان في الدار غير علي وفاطمة والحسن والحسين)

بل فحتى نفي عمر لشاعر المدينة الوسيم نصر بن حجاج (33) إلى

---

31) تأويل مختناف الحديث 20 ، 24 — جوابه عن الكلالة : انظر فضل الإعتزال 147 ضحى الإسلام 88/3 — 89

32) الفرق بين الفرق 147 — ملل الشهرستاني 57/1

33) شاعر من أهل المدينة كان جميلا ، قالت إحدى نساء المدينة :

ياليت شعري عن نفسي أزاهقة مني ولم أقض ما فيها من الحاج ؟
هل من سبيل إلى خمر فاشربها أم من سبيل إلى نصر بن حجاج ؟

وسمع البيتين أمير المؤمنين عمر فقال : لا أدري رجلا في المدينة تهتف له العواتق في خدورهن و طلبه ، فجاء : فأمر به فحلق شعر رأسه ، ثم نفاه إلى البصرة) الأعلام 339/8.

البصرة مخافة فتنة النساء اعتبره النظام من مطاعن عمر ، كما أخذ عليه جلده في الخمر ثمانين جلدة (34) وأعد إحياءه لسنة التراويح بدعة تذكر له بالذم (35).

ثم اتهمه بما اتهم به أبا بكر رضي الله عنه من التناقض في أقواله، حيث نسب إليه قوله (أجرؤكم على الفتيا في ميراث الجد أجرؤكم على النار) ثم قضى في الجد بمائة قضية مختلفة (36).

وأحكام النظام كلها تصور قلة غيرته على الإسلام ، وميله إلى الابتداع وهدم ما يتميز به أعلام الاسلام من هيبة في نفوس المسلمين لكي يزرع فيهم خيبة الأمل ويخلخل في نفوسهم كثيرا من القيم التي يمثلها صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم .

ولم يسلم عبد الله بن مسعود (ت 32 هـ) من طعن النظام فقد عاب عليه اعماله الرأي في الفتيا (37) وتجرأ على نسبته إلى الكذب ورد عددا كبيرا من أحاديثه كحديث السعيد من سعد في بطن أمه، وحديث انشقاق القمر (38) وغيرهما ...

فقد قال عن حديث انشقاق القمر : وهذا من الكذب الذي لا خفاء به لأن الله تعالى لا يشق القمر له وحده ، ولا لآخر معه وإنما يشقه ليكون آية للعالمين... فكيف لم يعرف بذلك العامة. ولم يؤرخ الناس بذلك العام،؟ ولم يذكره شاعر ، ولم يسلم عنده كافر ولم يحتج به مسلم على ملحد (39)

وقال عن الحديث الأول : (ولو كان ابن مسعود بدل نظره في الفتيا نظر في الشقي كيف يشقى والسعيد كيف يسعد ، حتى لا يفحش قوله على الله تعالى ، ولا يشتد غلطه لكان أولى به.) (40)

---

34) الفرق بين الفرق 319

35) الفرق بين الفرق 319 ملل الشهر ستاني 57/1

36) تأويل مختلف الحديث 20

37) تأويل مختلف الحديث 21 — الفرق بين الفرق 148 — ملل الشهر ستاني 57/1.

38) الفرق بين الفرق 148 الملل 58/1 ضحى الإسلام 86/3 — 87

39) — 40) تأويل مختلف الحديث 21

40) — نفس المصدر

وللنظام في ثلب أمير المؤمنين عثمان بن عفان الباع الطويل : فقد عاب عليه :

أ — ايواءه الحكم بن أمية إلى المدينة وهو طريد رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ب — ونفيه أبا ذر الغفاري إلى الربذة وهو صديق رسول الله صلى الله عليه وسلم .

جـ — واستعماله الوليد بن عقبة على الكوفة وهو من أفسد الناس حتى أنه صلى بالناس وهو سكران.

د — أعان سعيد بن العاص بأربعين ألف درهم على نكاح عقده .

هـ — تزويجه ابنته مروان بن الحكم (41)

ونال النظام أيضا من حذيفة بن اليمان (36هـ) أمين سر الرسول (ص) في المنافقين الذين لم يعلمهم أحد غيره (42) فشتمه واتهمه بالكذب وزعم أنه حلف لعثمان على أشياء ما قالها وقد سمعوه قالها ؟) (43)

وحين أفتى علي برأيه قال عنه النظام : من هو حتى يقضي برأيه (44)

ولم يتورع عن الطعن في أبي هريرة والقول عنه (كان أكذب الناس) (45) وادعى ان عمر وعثمان وعليا وعائشة رضي الله عنهم أكذبوه. (46)

---

41) الفرق بين الفرق 148 الملل 57/1 — ومروان بن الحكم هو الخليفة الأموي الرابع ووالد عبد الملك بن مروان ، كان مروان قد قاتل عليا مع طلحة والزبير في معركة الجمل وشهد صفين مع معاوية، وقد شارك في العديد من الفتن التي نشأت في المدينة (الأعلام 94/8.

42) وكان حذيفة من الولاة الشجعان الفاتحين، وكان عمر يجله وكان موضع ثقته حتى أنه إذا مات ميت يسأل عن حذيفة فإن حضر الصلاة عليه صلى عمر وإلا لم يصل عليه (الأعلام 180/2)

43) تأويل مختلف الحديث 22

44) الفرق بين الفرق 148 ، 319

45) الفرق بين الفرق 147

46) تأويل مختلف الحديث 22

وقد خطأ بعض المعتزلة معاوية (ت60هـ) ولم يقولوا بامامته (47) وكان عرضة لتهجم القاضي عبد الجبار حيث وسم أعماله بالباطل (48).

ولم يسلم سمرة بن جندب (ت 60هـ) من شتم عمر وبن عبيد . فقد سأله أحدهم عن حديث لسمرة فقال له: (ما تصنع بسمرة ؟ قبح الله سمرة) (49)

وموقف المعتزلة من صحابة رسول الله (ص) عموما يتراوح بين شاك في عدالتهم منذ عهد الفتنة ، كما فعل واصل وبين مفسق لهم جميعا كعمرو بن عبيد، وبين طاعن في أعلامهم ، متهم لهم بالكذب والجهل والنفاق كالنظام ، وذلك يوجب ردهم للأحاديث التي جاءت عن طريق هؤلاء الصحابة بناء على رأي واصل وعمرو ومن تبعهما (50)

وما ذهب اليه المعتزلة كما يقول ابن كثير: (باطل مرذول ومردود)(51) وهو مخالف للسنة مخالفة صريحة ذلك أن من الذين كفروهم شهد لهم الرسول (ص) بالجنة كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير (52). كما كان العديد من الصحابة الذين نسبوهم إلى الكذب والضلال ضمن أهل بيعة الرضوان الذين أشاد الله بذكرهم (53).

ومما يؤيد منافاة طعنهم على الصحابة للسنة الصحيحة ما جاء في صحيح البخاري عن عمران بن حصين أن النبي (ص) قال: (خير أمتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم) (54) ويشرح ابن حجر معنى القرن فيقول (والمراد بقرن النبي في هذا الحديث الصحابة) (55).

---

47) مقالات الاسلاميين 145/2

48) فضل الإعتزال 143

49) ميزان الإعتدال 274/3

50) السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي 208

51) الباعث الحثيث 182

52) الباعث الحثيث 184 هامش رقم 1

53) انظر آية 18 من سورة الفتح

54) صحيح البخاري باب فضائل أصحاب النبي انظر الفتح 5/8 ، 8 الكفاية 94

55) فتح الباري 6/8

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا تسبوا أصحابي ، فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه) (56).

يقول الإمام الغزالي : (فأي تعديل أصح من تعديل علام الغيوب سبحانه وتعديل رسول الله (ص) كيف ولو لم يرد الثناء ، لكان فيما اشتهر وتواتر عن حالهم في الهجرة والجهاد وبذل المهج والأموال وقتل الأباء والأهل في موالاة رسول الله (ص) ونصرته كفاية في القطع بعدالتهم (57) .

وقد أجمع سلف الأمة وجماهير الخلف على عدالة الصحابة بما فيهم من لابس الفتن . (58) وصار استنقاصهم آية من آيات الزندقة والمروق عن الإسلام يقول أبو زرعة : (اذا رأيت الرجل ينتقص أحدا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلّم فأعلم أنه زنديق) (59) ذلك أن طعنهم وتنقصهم لا يعدو كونه هذيانا بلا دليل إلا مجرد (رأي فاسد عن ذهن بارد ، وهوى متبع ، وهو أقل من أن يرد والبرهان على خلافه أظهر وأشهر: مما علم من امتثالهم أوامره بعده عليه الصلاة والسلام ، وفتحهم الاقاليم والافاق، وتبليغهم عنه الكتاب والسنة وهدايتهم الناس إلى طريق الجنة ومواظبتهم على الصلوات والزكوات وأنواع القربات في سائر الأحيان والاوقات مع الشجاعة والبراعة والكرم والايثار والاخلاق الجميلة التي لم تكن في أمة من الأمم المتقدمة ولا يكون أحد بعدهم مثلهم في ذلك ، فرضي الله عنهم أجمعين (60)

ب – إنكارهم للحديث المتواتر :

يعتبر حديث رسول الله (ص) الأصل الثاني للتشريع الاسلامي بإجماع علماء الأمة الإسلامية وتنقسم السنة باعتبار عدد رواتها إلى متواتر وأحـاد

---

56) معنى الحديث: لا ينال أحدكم بانفاق مثل أحد ذهبا من الفضل والأجر ما ينال أحدهم بانفاق مد طعام أو نصيفه . والحديث خرجه البخاري في جامعه كتاب فضائل الصحابة أنظر فتح الباري 33/8 وفي مسلم 1967/4 – سنن أبي داود 518/2 – التقييد والإيضاح 301.

57) المستصفى 164/1

58) التقييد والإيضاح 301.

59) الكفاية 97

60) الباعث الحثيث 182 – 183

وعرف علماء المصطلح المتواتر بقولهم (هو ما رواه جمع كثير عن جمع كثير يحيل العقل تواطؤهم على الكذب عادة أو صدوره منهم اتفاقا ، وأن يكون مستند انتهائهم الحس ويصحب خبرهم افادة العلم بنفسه لسامعه(61)

وعرفه أبو عمر يوسف بن عبد البر بأنه (اجماع تنقله الكافة عن الكافة. وهو من الحجج القاطعة للأعذار إذا لم يوجد هناك خلاف ومن ردّ اجماعهم فقد ردّ نصا من نصوص الله يجب استتابته عليه واراقة دمه ان لم يتب لخروجه عما أجمع عليه المسلمون ، وسلوكه غير سبيل جميعهم) (62)وان لم ينعقد الإجماع على تواتره بل وقع الخلاف فيه ، يكون منكره من الفاسقين (63)

ودرج المعتزلة على مخالفة اجماع الأمة على افادة المتواتر القطع :
وذهب النظام إلى جواز وقوع الكذب في خبر المتواتر رغم خروج ناقليه عند سامع الخبر عن. الحصر (64) بناء على ما يعتقده من أن الحجة العقلية جديرة وقادرة على نسخ الأخبار (65)، ولا يستغرب انكاره للمتواتر ما دام ينكر حجية الاجماع كما سنرى ويجوز اجتماع الأمة على الضلالة (66)

ويرى أبو الهذيل (أن الحجة لا تقوم فيما غاب عن الحواس من آيات الأنبياء عليهم السلام وفيما سواها، إلا بخبر عشرين فيهم واحد من أهل الجنّة أو أكثر ، ولا تخلو الأرض عن جماعة هم أولياء الله معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون الكبائر ، فهم الحجة، لا المتواتر ، إذ يجوز أن يكذب جماعة ممن لا يحصون عددا إذا لم يكونوا أولياء الله ولم يكن فيهم واحد معصوم) (67)

وفي انكارهم للمتواتر واشتراطهم – لثبوت الخبر – أن يكون أحد رواته من أهل الجنّة ، تعطيل للأخبار الواردة في الأحكام الشرعية وبذلك يتفصون من الأوامر والنواهي ويتحللون من الشريعة تماما.

---

61) محاضرات في علوم الحديث 7/2 وما بعدها
62) جامع بيان العلم وفضله 41/2 – 42
63) محاضرات في علوم الحديث 25/2
64) الفرق بين الفرق 143
65) تأويل مختلف الحديث 43
66) الفرق بين الفرق 328
67) الفرق بين الفرق 128 – ملل الشهرستاني 53/1.

ج – ردهم لخبر الأحاد :

وخبر الأحاد هو ما رواه واحد أو اثنان أو ثلاثة فأكثر دون بلوغ عدد التواتر أو وصل ولكن فقد شرطا من شروط التواتر وقد اشترط العلماء في راويه لقبوله العدالة والضبط (68)

ومتى توفرت فيه شروط القبول يصبح حجّة معمولا به وجوبا على رأي الجمهور. سواء كان خبر الأحاد صحيحا لذاته أو صحيحا لغيره حسنا لذاته أو حسنا لغيره (69) بل ذهب بعضهم إلى القول بأنه يوجب العلم والعمل جميعا (70) .

وخالف المعتزلة ما ذهب إليه جمهور العلماء المسلمين ، وردّوا خبر الواحد مشترطين التعدد، فهذا أبو الحسن الخياط أنكر حجة أخبار الاحاد (71) وهذا أبوعلي الجبائي – كما ينقله عنه المازري وغيره (72) – لا يقبل الخبر إذا رواه العدل الواحد الا :

أ – اذا انضمّ إليه خبر عدل آخر .

ب – أو عضده ظاهر خبر آخر أو موافقة ظاهر الكتاب .

ج – أو عمل به بعض الصحابة .

بل فقد نسب بعضهم إلى الجبائي أنه لا يقبل الخبر إلا إذا رواه أربعة (73)

وللمعتزلة في ردّ خبر الواحد حجج نذكر منها :

1 – قصة ذي اليدين (74) وكون النبي (ص) توقف في خبره حتى تابعه عليه غيره .

---

68) فتح الباري 360/16
69) تيسير علوم الحديث والرد على أعداء السنة 83
70) جامع بيان العلم وفضله 42/2
71) الفرق بين الفرق 180
72) فتح الباري 360/16
73) المصدر السابق 360/16 تدريب الرّاوي 73/1
74) ذو اليدين : هو الخرباق بن عمرو : أنظر زهر الربي على المجتبي 18/3. وأنظر قصة ذي اليدين في الفتح 365/16

2 – وقصة أبي بكر حين توقف في خبر المغيرة في ميراث الجدّة حتى تابعه محمد بن مسلمة (75).

3 – قصة عمر حين توقف في خبر أبي موسى في الاستئذان حتى تابعه أبو سعيد الخدري (76).

وقد تناول علماء السنة التدليل على حجية خبر الواحد فعقد الإمام الشافعي بابا بهذا العنوان في رسالته، (77) كما أن البخاري عقد في جامعه الصحيح بابا لهذا الغرض ترجم له بقوله : باب ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق ، ولا يكاد كتاب من كتب المصطلح لا يخلو من اثبات حجية خبر الواحد ودحض الشبه التي تحوم حوله ، وقد تولى ابن حجر الردّ على حجج المعتزلة في خبر الأحاد فبين أن توقف الرسول (ص) في قبول خبر ذي اليدين لا حجة فيه للمعتزلة لأن سؤال ذى اليدين عارض علم الرسول (ص). وكل خبر واحد إذا عارض العلم لم يقبل (78)

وانفراد ذي اليدين بمراجعة الرسول (ص) دون المصلين جميعا على كثرتهم وأهميتهم مما يدعو الرسول إلى استبعاد حفظ ذي اليدين وتجويز الخطأ عليه (79) وقد طفحت كتب الأثار بأمثلة عديدة تؤيد اعتبار الرسول (ص) لخبر الواحد حجة فقد (بعث رسله واحدا واحدا إلى الملوك ، ووفد عليه الاحاد من القبائل فأرسلهم إلى قبائلهم وكانت الحجة قائمة باخبارهم عنه مع عدم اشتراط التعدد) (80).

أما عن قصة توقف أبي بكر في خبر المغيرة بن شعبة في ميراث الجدة فهذا ليس منه مطّردا ، فهو يطلب مزيد ا من التثبت والتحوط لا اتهاما

75) جاء في فتح الباري 16/ 362 : (وبتوقف أبو بكر وعمر في حديثي المغيرة في الجدة وفي ميراث الجنين ، حتى شهد بهما محمد بن مسلمة).
76) تدريب الراوي 73/1
77) الرسالة 159
78) فتح الباري 362/16
79) فتح الباري 365/16
80) تدريب الراوي 73/1

للمغيرة ، باعتباره راويا فردا ، وقد قبل أبو بكر أخبار آحاد كثيرة (81).

وأما قصة عمر فإن أبا موسى أخبره بذلك الحديث بعد أن أنكر عليه رجوعه بعد الإستئذان ثلاثا ، وتوعده : فأراد عمر أن يتثبت خشية أن يكون أبو موسى انما أورد الحديث دفعا عن نفسه (82).

وغاية ما يؤخذ من الحديث – على حدّ تعبير ابن بطّال – التثبت في خبر الواحد لما يجوز عليه من السهو وغيره (83) سيما وجاء في احدى الروايات أن عمر قال لأبي موسى (أما أني لم أتهمك ولكني أردت أن لا يتجرأ الناس على الحديث عن رسول الله (ص) (84).

وقد قبل عمر كثيرا من أخبار الاحاد العدول :

أ – فقد قبل خبر عبد الرحمان بن عوف وحده في أخذ الجزية من المجوس(85)
ب – كما قبل خبره في الرجوع عن البلد الذي فيه الطاعون (86).
ج – وقبل خبر الضحاك بن سفيان في توريث امرأة أشيم من ديّة زوجها (87)
د – كما قبل خبر عمرو بن حزم في أن دية الأصابع سواء (88).
ه – وقبل أيضاً خبر سعد بن أبي وقاص في المسح على الخفين (89)
و – وقبل خبر حمل بن مالك بن النابغة في دية الجنين ، وكاد يحكم فيه باجتهاده وقد قال : (لو لم أسمع فيه لقضينا بغيره) (90) كما قبل غيرها من الأخبار .

وهكذا يتبين لنا أن حجج المعتزلة واهية أمام واقع عمل الرسول (ص) والصحابة (ض) بأخبار الآحاد

81) انظر فتح الباري 16 365 وتدريب الراوي 73/1
82) المصدرين السابقين
83) – 84) فتح الباري 267/13 وأنظر الرسالة 188

85) سنن أبي داود 150/2
86) تدريب الراوي 74/1 – الرسالة 186 البخاري انظر فتح الباري 293/12 – 294
87) تدريب الراوي 74/1 – الرسالة 184 – 185 = = = = 267/13
88) فتح الباري 362/16
89) فتح الباري 317/1 – 318 – 362/16
90) الرســـالة 185

وقد يضطر المعتزلة أحيانا لقبول خبر الواحد (91) لسبب أو لآخر ـ إلا أنهم حين يضطرون إليه فلا يروونه بصيغة الجزم وإنما يروونه بصيغة التمريض (92).

وردهم لخبر الأحاد يفسر هدفهم الرامي إلى إنكار أكثر أحكام الشريعة لأن أغلب الفروض والمسائل الشرعية قائمة على أخبار الأحاد (93).

د ـ تشكيكهم وانكارهم للكثير من الاحاديث :

لقد آمن المعتزلة بأصولهم الخمسة وما يتفرع عنها من المبادىء والمفاهيم وجعلوا منها قاعدة يخضعون لها كل النصوص سواء كانت قرآنية أو حديثية فما يعارض مبادئهم من الأيات يؤولونه ، وما يعارضها من الأحاديث يردونه وينكرونه ، ولذلك كان موقفهم من الحديث كما يقول أحمد أمين : (موقف المتشكك في صحته وأحيانا موقف المنكر له لأنهم يحكمون العقل في الحديث لا الحديث في العقل) (94)

ولذلك نشهد استخفافا بالحديث وجرأة على حملته بلغت بعمرو ابن عبيد إلى القول حين ذكر له حديث للرسول (ص) : (لو سمعت الأعمش يقول هذا لكذبته ، ولو سمعت رسول الله (ص) يقول هذا لرددته ، ولو سمعت الله يقول هذا لقلت : ليس على هذا أخذت ميثاقنا (95). فتحكيمه للعقل جعله يعترض على الرسول(ص) وعلى الله، وكثيرون هم هؤلاء المجترئون على الله والرسول اعتمادا على ما تزينه لهم عقولهم والشيطان من أمثال الخوارج والمعتزلة وضعفة أهل الرأي حتى انسل أكثرهم عن الدين ، وأتت فتاويهم ومذاهبهم مختلة القوانين وذلك لأنهم اتبعوا السبل وعدلوا عن الطريق ،

---

91) فضل الاعتـزال 71
92) فضل الإعتـزال 186
93) الفرق بين الفرق 180
94) ضحى الاسلام 85/3
95) ميزان الإعتدال 278/3

وبنوا أمرهم على غير أصل وثيق (96) (أفمن أسس بنيانه على تقوى من الله ورضوان خير أمن أسس بنيانه على شفا جرف هار ؟) (97).

ولعزوف المعتزلة عن الحديث قابلهم أهل السنّة والجماعة بامتهانهم واحتقارهم مهما كان جاههم ومنصبهم في الدولة ، فهذا المعتصم الخليفة العباسي يلتفت إلى أحمد بن حنبل ويقول له: (كلم ابن أبي دُؤاد (98) فأعرض عنه أحمد بوجهه وقال: (كيف أكلّم من لم أره على باب عالم قط ؟) يريد عالم الحديث .

وقد بلغ بالمعتزلة عداؤهم للحديث أن ردّوا نصوصا كثيرة صحيحة : فقد ردوا حديث الشفاعة (99) وحديث انشقاق القمر (100) كما سنبيّن ذلك بعد حين وردوا حديث «جف القلم بما أنت لاق» (101) كما رد النظام حديث (السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه) (102) ذلك أن هذين الحديثين يتعارضان مع ما يؤمنان به من نفي القدر وهما حديثان خرجهما البخاري في الجامع الصحيح (103)

ورد القاضي عبد الجبار حديث الرسول (ص) : إذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه، فان الله خلق آدم على صورته (104)» ، وقال إن مثل (هذه الأخبار يجوز التصديق بها إذا كانت مخالفة للادلة القاطعة) (105)

والعجيب هنا هو ميلهم إلى الإنكار ونكوصهم عن التأويل ذلك أن بعض الأحاديث مثلها مثل بعض الأيات المتشابهة التي تحتاج إلى فهم عميق ، يوفق بين ما يبدو من الإختلاف أو التعارض بينها وبين العقل .

---

96) الالماع 7
97) التوبة 109
98) الالمـاع 28
99) السنة ومكانتها في التشريع 203
100) تأويل مختلف الحديث 21 ـ الفرق بين الفرق 319.
101) البخاري ـ فتح الباري 293/14 ـ انظر فضل الاعتزال 94 ـ 95
102) تأويل مختلف الحديث 21
103) أنظر فتح الباري 282/14 ، 293
104) خرجه البخاري انظر فتح الباري 13/ 238 ومسلم 2017/4، 2183.
105) فضل الإعتزال 151

وقد تولى أهل السنة درس هذا الحديث الذي رده القاضي عبد الجبار فقالوا : واختلف إلى ماذا يعود الضمير في (صورته) :
1 — فقيل إلى آدم : أي خلقه على صورته التي استمر عليها إلى أن أهبط وإلى أن مات دفعا لمن تـوهم وظَنّ أنه لمّا كان في الجنّة كان على صفة أخرى ، — أو ابتدأ خلقه كما وجد لم ينتقل في النشأة كما ينتقل ولده من من حالة إلى حالة .

وقيل للرد على الدهرية القائلين أنه لم يكن انسان إلا من نطفه ولا تكون نطفة انسان إلا من انسان ولا أول لذلك ، فبين أنه خلق من أول الأمر على هذه الصورة .

وقيل للرد على الطبائعيين الزاعمين أن الإنسان قد يكون من فعل الطبع وتأثيره ...
2 — وقيل: الضمير لله ... والمعنى (أن الله خلقه على صفته من العلم والحياة والسمع والبصر وغير ذلك ، وان كانت صفات الله تعالى لا يشبهها شيء) (106).

هكذا أعمل أهل السنة في مثل هذه الأحاديث المختلفة والمشكلة ، التأويل المتزن المنطقي ولم يجرؤوا على ردّها لأنها أحاديث صحيحة ثابتة بينما نكص المعتزلة عن إعمال العقل ، وهم من قدّم العقل وكأن العقل عندهم حكر على التشكيك في الشرع ونصوصه ورجاله .

هـ — كذبهم في الحديث :

ثبت لنا أن المعتزلة يعتبرون العمل شرط صحة لثبوت الإيمان إلا أن الكثيرين من أعلامهم اشتهروا بالتهاون في أداء الفروض وقلّة التّديّن وعدم التورع عن ارتكاب بعض المحرمات ، ويتضح لنا ذلك عند النظام وثُمامة ابن أشرس وغيرهما .

106) فتح الباري 238/13 — 239 انظر كتاب مشكل الحديث 6 — 14

كما أن بعض زعمائهم لا يترددون عن الكذب في الحديث : جاء في مقدمة صحيح مسلم « كان عمرو بن عبيد يكذب في الحديث (107) » . ومن أمثلة أكاذيبه ما نسبه للحسن البصري حول السكران بالنبيذ من أنه لا يجلد . وسئل أيوب السختياني عن صحة ذلك فقال (كذب ، أنا سمعت الحسن يقول : يجلد السكران من النبيـذ) . (108)

ومن أمثلة أكاذيبه أيضا مّا نسبه للحسن كذلك من روايته عن رسول الله (ص) : « إذا رأيتم معاوية على منبري فاقتلوه » وقد كذبه أيوب ولا ريب أن هذا الحديث ظاهر الوضع .
وكثيرة هي المسائل التي ينسب أحكامها إلى الحسن ، وهي على الحقيقة من رأيه هو (109)

ولتأييد مذهبه الاعتزالي فإن عمرو بن عبيد كثيرا ما يورد الحديث دون بيان تأويله ، من ذلك ما رواه عن الرسول (ص) من قوله : (من حمل علينا السلاح فليس منا) وقد سئل عن ذلك عوف بن أبي حميلة فقال : (كذب والله عمرو ولكنه أراد أن يحوزها إلى قوله الخبيث) . بمعنى أن عمرو أورد هذا الحديث لتأييد ما يذهب إليه المعتزلة من تفسيق مرتكب الكبيرة وتخليده في النار ولما كان مستل السيف على أخيه المسلم مرتكبا لكبيرة فهو ليس من أمة الإسلام وبالتالي فهو مخلد في النار (110).

ولهذا نجد العلماء يضعفون عمرا ويردّون أحاديثه من ذلك أن الفلاس قال : (عمرو متروك صاحب بدعة) (111) . بل فإن الناس كانوا يتحاشون حتى مجالسته لاغراقه في الابتداع رغم ما يشاع عنه من ورع !

107) مقدمة صحيح مسلم 22/1
108) المصدر السابق 23/1
109) ميزان الإعتدال 273/3
110) أنظر صحيح مسلم 22/1 — أنظر الحاشية رقم 3 و 4
111) ميزان الإعتدال 275/3

إذا جوز النّظام الكذب على المكره حيث قال : « إذا لم يعرف التعريض والتورية فيما أكرهعليه فله أن يكذب ويكون وزره موضوعا عنه (112) فإن أكثر المعتزلة بما فيهم النّظام لا يتورعون عن الكذب لا بسبب الاكراه ولكن لتأييد ما يذهبون إليه من آراء متعسفة كما رأينا بالنسبة لعمرو بن عبيد ، وكما يروى عن القاضي عبد الجبار الذي يروي عن ابن عباس قول الرسول (ص) خمس لا يعذر بجهلهن أحد :

1 — معرفة الله تعالى ، أن يعرفه ولا يشبه به شيئا .
2 — والحب في الله .
3 — والبغض في الله .
4 — الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
5 — اجتناب الظلمة (113)

وهذا الحديث ينكره الرواة ، وانما تمسك به المعتزلة ليثبتوا به وجوب معرفة الله بالدليل (114).

فالحديث الشريف لم يسلم من المعتزلة حيث جرحوا رواته من الصحابة وأنكروا المتواتر منه وردوا الأحاد وأنكروا وشكوا في الكثير من الأحاديث وأخيرا كذبوا في الحديث لتقوية بدعتهم ، فهم وان لم يكترثوا بالحديث إلا أنهم يلجؤون إليه . وإن اضطرهم ذلك إلى الوضع حين يرومون تأييد مذهبهم .

وإذا كان هذا موقفهم من الحديث فما هو موقفهم من الإجماع والقياس ؟ :

موقفهم من الإجماع والقياس

يعتبر الاجماع والقياس من المصادر الاساسية للتشريع الإسلامي (115) بعد

112) ملل الشهرستاني 51/1
113) فضل الإعتزال 150
114) فضل الإعتزال هامش رقم 55 صفحة 150.
115) أنظر بحثا قيما بالعربي عدد 150 ص 21

القرآن ذلك أن شريعة السماء انما تستمد شرعيتّها وأحكامها من الله تعالى إما بطريق مباشرة وهي القرآن أو غير مباشرة وهي سنة الرسول المقبولة : صحيحة وحسنة ، ثم الإجماع والقياس اللذان يستندان إلى روح القرآن والسنّة.

وقد عرّف العلماء القياس بأنه (الحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه لاشتراكهما في علة الحكم) (116) أو هو الحكم للنظير بحكم نظيره إذا كان في معناه والحكم للفرع بحكم أصله إذا قامت فيه العلة التي من أجلها وقع الحكم (117)

والقياس مأخوذ من أكثر من آية في القرآن الكريم (لعلمه الذين يستنبطونه منهم) (118) الاستنباط هو الإستخراج وهو بالقياس لأن النص ظاهر (119)، وكذلك مأخوذ من قياس الرسول (ص) في أكثر من حكم ، وقد عقد الإمام البخاري في جامعه الصحيح بابا ترجم له بقوله : باب من شبه أصلا معلوما بأصل مبين ، وقد بين النبي (ص) حكمهما ليفهم السائل (120) أورد فيه عددا من الأحاديث التي تثبت قياس الرسول (ص) الصريح .

أما الإجماع : فهو اجماع علماء الأمة الاسلامية على أمر ما فيصبح بذلك حكما شرعيا والاجماع مأخوذ من قول الله تعالى : (ويتبع غير سبيل المؤمنين) (121) وقول الرسول (ص) : لا تجتمع أمتّي على ضلالة (122)

والعمل بالقياس معلوم عند علماء الأمة وقد ساروا عليه قديما وحديثا حتى حدث إبراهيم النظّام ،وقوم من المعتزلة سلكوا طريقه في نفي القياس(123)... وخالفوا ما مضى عليه السلف ... واتبعهم من أهل السنة على نفي القياس في

116) تاريخ المذاهب الإسلامية 154/2
117) جامع بيان العلم وفضله 92/2
118) النساء 83
119) فتح الباري 62/17 — 63
120) فتح الباري 59/17 — معنى : أصل مبين أي كان غامضا ثم بين بمعلوم.
121) النساء 115
122) انظر جامع بيان العلم وفضله 32/2
123) الفرق بين الفرق 132 — السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي 206

الاحكام داود بن علي بن خلف الاصبهاني الظاهري (124) (ت 270هـ)

أما النظّام فقد رد حجية الاجماع والقياس معا ذلك أن الحجة عنده إنما تنحصر في قول الإمام المعصوم (125) تأسياً بما يذهب إليه بعض الشيعة الذين جعلوا الدين طاعة رجل واحد وهو إمامهم (126)

وقد تصدى جمع من المعتزلة أنفسهم للرد عن النّظام من أمثال بشر بن المعتمر شيخ البغداديين ورئيسهم ، وأبي الهذيل العلاف وهما من رؤساء المعتزلة وأهل الكلام ، وكانا أشد الناس نصرة للقياس واجتهاد الرأي في الأحكام ، وقد قمعا النظام وأصحابه (127)

كما خالفه بشر بن غياث المريسي (ت218هـ) وهو فقيه معتزلي عارف بالفلسفة يرمى بالزندقة (128) والقول بخلق القرآن، أخذ الفقه عن القاضي أبي يوسف وكان من المغرقين في القياس الناصرين له الدائنين به (129) وإن كان لا يرى الاجماع كما سنرى ذلك.

وإذا انقسم المعتزلة حول القياس فإن موقفهم من الإجماع يكاد يكون متحدا حول رد الإجماع ، نعم نجد القاضي عبد الجبار يقر حجيّة الاجماع مستشهدا بقول الرسول (ص) لا تجتمع أمتي على خطأ وعليكم بالجماعة (130) ولئن شرح المراد بالجماعة وهو ما أجمعت عليه الأمة وثبت ذلك من اجماعها فإنه يجعل هذا الإجماع لا يرتبط بالعدد بقدر ما يرتبط بطاعة الله والتزام السمت السوي ، فهو عنده ينطبق حتى على الفرد الواحد ، مستشهدا على رأيه هذا بما ينسبه لإبن مسعود : (الجماعة ما وافق طاعة الله وان كان رجلا واحـدا) (131)

---

124) جاء في شجرة النور الزكية لمخلوف : أن داود الاصبهاني .. طرح القياس 27/1

125) الفرق بين الفرق 143 — 144 ملل الشهرستاني 57/1

126) ملل الشهرستاني 147/1 ، 154 ، 180

127) جامع بيان العلم وفضله 77/2 — 78

128) الأعلام للزركلي 28/2 —

129) جامع بيان العلم وفضله 78/2

130) فضل الإعتزال 138

131) فضل الإعتزال 186

وعلى هذا الأساس يصف من يخالف المعتزلة من المشنعين عليهم بأنهم (عند التحقيق لا يميزون ما يقولون) (132) ويصف أصحابه بأنهم هم المتمسكون بالسنة والجماعة دون هؤلاء المشنعين عليهم (133)

وفي الحقيقة فإن الواحد لا يمكن أن يكون اجماعا ، والاّ فان المفاهيم تصبح مقلوبة منكوسة ولعل في اعتراف القاضي عبد الجبار (ت415هـ) بالاجماع وهو من رجال القرن الرابع وأوائل القرن الخامس ، وقد شهد ما لحق المعتزلة من النكبات نتيجة غلوهم ومخالفتهم الصريحة للكثير ممّا يدين به المسلمون ومما هو وارد في الكتاب والسنّة . لعل في اعترافه بحجية الإجماع تخفيفا عن المعتزلة بعض أوزارهم ، إلا أن التوفيق جانبه لما عرّفه ذلك التعريف المتجافي حتى مع المعنى اللغوي للاجمـاع فضلا عن معناه الاصطلاحي .

أما النظام فانه أبطل صراحة حجية الاجماع وذهب إلى تجويز اجماع الأمة في جميع الأعصار على الخطأ من جهة الرأي والاستدلال (134) ويستدل على رأيه هذا بأن الأمة الإسلامية أجمعت على أن النبي (ص) بعث إلى الناس كافة دون جميع الأنبياء ، وليس كذلك وكل نبي في الأرض بعثه الله تعالى فالى جميع الخلق بعثه لأن آيات الأنبياء — لشهرتها — تبلغ آفاق الأرض وعلى كل من بلغه ذلك أن يصدقه ويتبعه (135)

وهذه الحجة تتنافى وقول الرسول (ص) : بعثت إلى الناس كافة وبعثت إلى الأحمر والاسود ، وكان النبي يبعث إلى قومه ، وقد رواه البخاري في

---

132) نفس المصدر السابق

133) نفس المصدر السابق

134) الفرق بين الفرق 143 — 319 — 328 — تأويل مختلف الحديث 18 — السنة ومكانتها في التشريع 203

135) تأويل مختلف الحديث 18

كنابي التيمم (136) والصلاة (137) والنسائي في كتاب الغسل (138) والدارمي في كتاب الصلاة (139)

وقد خالف النظام اجماع الأمة على وجوب الوضوء من النوم ، وابتدع القول بأن النوم لا ينقض الوضوء وعلل مخالفته هذه بقوله :

وانما أجمع الناس على الوضوء من نوم الضجعة لأنهم كانوا يرون أوائلهم إذا قاموا بالغداة من نوم الليل تطهروا ، لأن عادات الناس الغائط والبـول مع الصبح ، ولأن الرجل يستيقظ وبعينه رمص وبفيه خلوف ، وهو متهيج الوجه ، فيتطهر للحدث والنشرة (140) لا للنوم (141)

والنوم خلافا لما يذهب إليه النظام ينقض الوضوء سيما إذا لم يكن نعسة أو خفقـة خفيفة ، وقد عقد البخاري في جامعه بابا ترجم له بقوله : باب الوضوء من النوم (142) أورد فيه أحاديث كثيرة تثبت تلك الترجمة .

وخالف النظّام اجماع الأمة أيضا بقوله : إن الطلاق لا يقع بشيء من الكنايات كقول الرجل لامرأته : أنت خلية أو برية أو حبلك على غاربك أو البتة أو الحقي بأهلك أو اعتدي أو نحوها من كنايات الطلاق عند الفقهاء سواء نوى بها الطلاق أو لم ينوه) (143)

ذلك أن ما ذهب إليه المسلمون هو اعتبار النية في الطلاق، وقد عقد البخاري لهذا المعنى بابـا ترجم له بقوله : باب إذا قال فارقتك ، أو سرحتك أو الخليّة أو البريّة أو ما عني به الطلاق ، فهو على نيته (144)

ومن لطيف ما يروي عن بشر بن غياث المريسي المعتزلي في ردّ

136) فتح الباري 453/1 — 455
137) فتح الباري 79/2
138) النسائي 172/1
139) الدّرامي 263/1
140) النشر : الريح الطية أو أعم أوريح فم المرأة وأعطافها بعد النوم القاموس 147/2
141) تأويل مختلف الحديث 19
142) فتح الباري 325/1
143) تأويل مختلف الحديث 19 — الفرق بين الفرق 145 — 146
144) صحيح البخاري كتاب الطلاق — انظر فتح الباري 286/11

الاجماع أنه سأل الإمام الشافعي في حضرة هارون الرشيد : ادعيت الأجماع فهل تعرف شيئا أجمع الناس عليه ؟

قال الشافعي : نعم أجمعوا على أن هذا الحاضر أمير المؤمنين فمن خالفه قتل (145)

فالاجماع حقيقة تستند إلى الكتاب والسنة لا يمكن انكارها ، ولا يمكن فهمه إلا بالشكل السوي الذي فهمه به السلف الصالح .

صور من انحرافاتهم عن السنة :

إن موقف المعتزلة من صحابة الرسول (ص) المجافي لما قررته السنّة وبينه القرآن العزيز من وجوب احترامهم واكبارهم ؛ وان كذبهم ، في الاحاديث المنافي مع وعيد الرسول للكذابين عليه وهو القائل «من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار» (146) وهو حديث متواتر يقول عنه ابن الجوزي قد رواه من الصحابة ثمانية وتسعون صحابياً ، وان انكارهم أو تشكيكهم في بعض الأحاديث ، وابطالهم قبول المتواتر والأحاد ، هذه المواقف جميعها تعتبر انحرافا عن السنّة ومجافاة للسلوك الذي سن اتباعه الرسول (ص) وصحابته رضى الله عنهم ... وقد أوردت من الأدلة ما يثبت هذا الانحراف عن الهدي النبوي .

وفي هذا الفصل نضيف عددا آخر من المواقف والأراء التي آمن بها المعتزلة ووقفوا ينفحون عنها ويعضدونها بأدلتهم العقلية .

أ ــ وجوب معرفة الله بالدليل :

لقد كان الايمان بالله في عهد الرسول والصحابة بسيطا غير معقد ، حتى إذا ما نشأت فرقة المعتزلة أدخلت مباحث غريبة عن الإسلام متأثرة بالمذاهب والمقولات الفلسفية ، وكان البحث في معرفة الله بالدليل وإيقاف صحة الإيمان على ذلك من بين تلك الموضوعات التي أحدثها المعتزلة ، وبذلك فرضوا على الفرق الأخرى النظر فيها ، وقد ورثها عنهم الأشاعرة رغم

145) مناقب الشافعي 140/1
146) الموضوعات لابن الجوزي 55/1، 56

انفصالهم عن المعتزلة، فقد جاء عن أبي جعفر السمّاني – وهو من كبار الأشاعرة – قوله: (انّ هذه المسألة من مسائل المعتزلة بقيت في المذهب) (147) أي المذهب الأشعري .

ولشدّة تعلق المعتزلة بهذا البحث فانهم جعلوه منضويا تحت مفهوم الايمان فهذا أبو شمر يزعم (أن المعرفة بالله وبما جاء من عنده ... ومعرفة التوحيد والعدل ، عدل الله سبحانه ، ونفي التشبيه عنه ، كل ذلك ايمان والشاك فيه كافــر) (148)

وشغفهم هذا دفع بالقاضي عبد الجبار إلى أن يستشهد بحديث ينكره الرواة كما يقول فؤاد السيد(149) ليبرر ما ذهب إليه المعتزلة من وجوب معرفة الله : عن ابن عباس قال : قال رسول الله (ص) خمس لا يعذر بجهلهن أحد ، معرفة الله تعالى أن يعرفه ولا يشبه به شيئا (150)

وإذا كانت معرفة الله وصفاته مقررة في الإسلام ، فان تعقيد هذه المعرفة ووجوب تحصيل الدليل عليها هو البدعة المنافية للسنة الصحيحة

فهذا أبو هاشم (عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي ابن أبي علي الجبائي) من المعتزلة ذهب إلى أن (من لا يعرف الله بالدليل فهو كافر لأن ضد المعرفة النكرة ، والنكرة كفــر) (151).

كما أن ابراهيم بن سيّار النّظام ذهب إلى أن المتمكن من المعرفة إن كان عاقلا (يجب عليه تحصيل معرفة الباري تعالى بالنظر والاستدلال) (152)

نعم أن التقليد مذموم لذلك نجد بعض أهل السنة يوجب الاستدلال هو أيضا إلا أنه لم يرد به التعمق في طرق المتكلمين ، بل اكتفى بما لا يخلو عنه من نشأ بين المسلمين من الاستدلال بالمصنوع على الصانع ، وغايته

---

147) فتح الباريء 77/1
148) مقالات الاسلاميين 171/2
149) انظر فضل الإعتزال هامش رقم 55
150) فضل الإعتزال 150
151) فتح الباري 118/17
152) ملل الشهرستاني 58/1

أنه يحصل في الذهن مقدمات ضرورية تتألّفُ تألّفا صحيحا وتنتج العلم لكنه لو سئل : كيف حصل له ذلك ما اهتدى للتعبير عنه) (153)

ويقول ابن حجر لا حجة لمن اشترط النظر لأن (من لم يشترط النظر لم ينكر ، أصل النظر ، وانما أنكر توقف الإيمان على وجود النظر بالطرق الكلامية ، إذ لا يلزم من الترغيب في النظر جعله شرطا) (154)

وإذا كان في النظر بالنسبة للجماهير مشقة لم يوجبها عليهم الشرع فإن فيه بالنسبة للعلماء والمختصين (فائدة معتبرة إذ لا يحسن بحامل السنة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها) (155)

والذي يثبت مخالفة ما ذهب إليه المعتزلة من وجوب معرفة الله بالدليل ما ثبت في الصحيحين عن ابن عمر أن رسول الله (ص) قال : أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ، ويقيموا الصلاة ، ويؤتوا الزكاة ، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله) (156)

ففي هذا الحديث كما يقول ابن حجر (دليل ... على الاكتفاء في قبول الإيمان بالإعتقاد الجازم خلافا لمن أوجب تعلم الأدلة (157)

وجاء عن معاوية بن الحكم قوله: أتيت رسول الله (ص) بجارية فقلت: يارسول الله ، علي رقبة أفأعتقها ؟ فقال لها رسول الله: أين الله ؟ فقالت : في السماء فقال: ومن أنا ؟ قالت : أنت رسول الله . قال : فأعتقها (158)

فبهذه المعرفة الأولية المجملة بالله وبرسوله ثبت لها الإسلام وأجاز رسول الله (ص) عتقهــا .

وكتب الرسول (ص) إلى هرقل وكسرى وغيرهما من الملوك يدعوهم إلى التوحيد ورسائله كلها تثبت أنّه (ص) (لم يزد في دعائه... على أن يؤمنوا

---

153) فتح الباري 118/17
154) فتح الباري 122/17
155) مقدّمة ابن خلدون 838 .
156) البخاري: كتاب الإيمان – باب فان تابوا. . . . انظر فتح الباري 13،82/1 مسلم 53/1
157) فتح الباري 83/1 .
158) الرسالـــة 43 – 44 .

بالله ويصدقوه فيما جاء به عنه ، فمن فعل ذلك قبل منه سواء كان إذعانه عن تقدم نظر أم لا (159)

ب – انكارهم لرؤية الله يوم القيامة :

لقد سبق لنا أن بينا أن غلو المعتزلة في فهمهم لعقيدة التوحيد تفرع عنه 1 ايمانهم بنفي الصفات 2 – نفي الرؤية 3 – القول بخلق القرآن . نفوا الصفات فقالوا : بخلق القرآن اعتقادا منهم أن ثبوت قدم أي صفة بما فيها كلامه تعالى : يثبت مع الله قديما غيره وهذا عين الشرك في نظرهم . ونفوا الرؤية لأنها تقتضي الجسمية وهي مما يتنزه الله عنــه .

والمعتزلة أجمعوا على أن الله سبحانه ليس بجسم ولا عرض وأن شيئا من الحواس لا يدركه في الدنيا ولا في الآخرة . حتى أن بعضهم يكفر من يقول برؤيته (كما ترى المرئيات بالمقابلة أو المحاذاة أو في مكان حالا فيه دون مكان) 160

لكنهم اختلفوا هل يرى الله بالقلوب؟

فقال أبو الهذيل وأكثر المعتزلة : نرى الله بقلوبنا ، بمعنى أنا نعلمه بقلوبنا وأنكر هشام الفوطي وعباد بن سليمان ذلك (161)

أما الخابطية أصحاب أحمد بن خابط (ت232هـ) والحدثية (أصحاب الفضل الحدثي (ت 257هـ) فإنهم آمنوا بالرؤية ولكنهم صرفوها إلى رؤية العقل الأول الفعال (162) وفكرة العقل هذه فكرة يونانية آمن بها بعض الفلاسفة المسلمين وتسربت إلى الفكر الإعتزالي .

والمعتزلة حين ينفون الرؤية يزعمون أن كل شيء يرى بالعين يجب أن يكون في مقابلة العين ، أي ينبغي أن يكون جسما يحتل حيزا ، بهذا ناظر أبو إسحاق النصيبيني رئيس معتزلة البصرة أبا بكر محمد بن الطيب الباقلاني

159) فتح الباري 121/17 .
160) انظر فضل الإعتزال 63 – مقالات الإسلاميين 238/1 – ملل الشهرستاني 81/1 – مقالات الإسلاميين 329/1 .
161) مقالات الاسلامين 238/1
162) ملل الشهرستاني 63/1 .

(ت 403هـ) (163) ، بل فإن تعلّة الجسمية يركن إليها كل النفاة لرؤية الله .

يقول القرطبي : (اشترط النفاة في الرؤيا شروطا عقلية كالبنية المخصوصة والمقابلة وايصال الأشعة وزوال الموانع كالبعد والحجب في خبط لهم وتحكم)(164)

والمعتزلة مناصرة منهم لرأيهم يردون كل الأحاديث النبوية التي تثبت الرؤية بدعوى أنها أحاديث آحاد (وانما يقبل خبر الواحد فيما طريقه العمل) (165) ويحاولون في الوقت نفسه اختلاق أحاديث كثيرة تتساوق مع مذهبهم .

فهذا القاضي عبد الجبار يورد أثرا بصيغة التمريض ينسبه لابن عباس فيقول وروى أن نجدة الحروري(166) سأل ابن عباس فقال : كيف معرفتك بربك ؟ فقال : (أعرفه بما عرّف به نفسه من غير رؤية ، وأصفه بما وصف به نفسه من غير صورة لا يدرك بالحواس ، ولا يقاس بالقياس معروف بغير تشبيه (167)

كما ينسب خبرا لعائشة يقول: (إنها سمعت بأن القوم يقولون بأن الله يرى فقالت : لقد قف شعري مما قلتموه ودفعت ذلك بقوله تعالى: (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) (168)

أما الأيات القرآنية التي تثبت رؤية الله ، فانهم يقفون منها موقف التأويل والتخريج المتعسف :

فهذا الزمخشري يفسر قوله تعالى: (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) (169) بأن المراد بناظرة الثانية (بالظاء) منتظرة فالمؤمنون وهم الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ينتظرون ذلك اليوم ، ويبين أن تقديم المفعول به (إلى ربها) يفيد الاختصاص بمعنى أن هذه الوجوه (تنظر إلى ربها خاصة ولا تنظر إلى غيره ...ومعلوم أنهم ينظرون إلى أشياء لا يحيط بها الحصر ولا تدخل تحت

163) اعجاز القرآن المقدمة للمحقق 23 .
164) فتح الباري 195/17
165) فضل الإعتزال 158 .
166) وهو رأس الحرورية النّجدات قتله أصحابه سنة 69 هـ .
167) فضل الإعتزال 150
168) فضل الإعتزال 159 .
169) القيامة 23 .

العدد في محشر يجتمع فيه الخلائق كلهم ... فاختصاصه بنظرهم إليه لو كان منظورا إليه محال، فوجب حمله على معنى يصح معه الإختصاص) (170)

ويستنجد بالعربية ليؤيد تأويله فيقول (والذي يصح معه أن يكون من قول الناس : أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي ، تريد معنى التوقع والرجاء. ومنه قول القائل :

(وإذا نظرت إليك من ملك . والبحر دونك زدتني نعمة) (171)

وسمعت سروية مستجدية بمكة وقت الظهر حين يغلق الناس أبوابهم ويأوون إلى مقايلهم تقول : عيينتي نويظرة إلى الله وإليكم .

والمعنى أنهم لا يتوقعون النعمة والكرامة إلا من ربهم كما كانوا في الدنيا لا يخشون ولا يرجون إلا اياه) (172)

وكل آية يمكن أن يستشعر منها معنى رُؤية الله ، يؤولها الزمخشري بشكل يدفع الرؤية ، فيشرح الفوز في قوله تعالى : (فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز) (173) بقوله وأي فوز أعظم من دخول الجنة ويعلق سراج الدين البلقيني على ذلك بقوله (أشار إلى عدم الرؤية) (174)

وهو عين التأويل الذي ينقله القاضي عبد الجبار عن أبي علي الجبائي الذي يصور معنى التطور الذي طرأ على موقف مثبته الرؤية . ذلك أن أوائلهم كانوا يقولون بالرؤية مع التشبيه . ثم من بعد لما عرفوا فساد القول بالتشبيه ثبتوا على القول بالرؤية للالف والعادة، واحتجوا بقوله وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة (175) وهذا لاحجة لهم فيه لأن النظر ليس هوالرؤية، فتحمل

---

170) الكشاف 192/4 .

171) والمعنى إذا رجوت عطاءك وأنت من الملوك والحال أنّ البحر أقلّ جودا منك زدتني نعماء وهذا من قول الناس: أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي ، يريد معنى التوقع والدعاء شرح شواهد الكشاف — انظر الكشاف 544/4 .

172) الكشاف 192/4 .

173) آل عمران 185 .

174) الإتقان 190/2

175) القيامة 22 .

الآية على النظر إلى الثواب أو الإنتظار، كما روي عن كثير من الصحابة (176)

فهو ينسب عقيدتهم إلى الإلْف والعادة لا النظر والفهم ، ثم يؤول مستندهم من الآية بنفس تأويل الزمخشري الذي تناول أحمد ابن منير الردّ عنه في كتابه (الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال) فقال (ما أقصر لسانه عند هذه الآية فكم له يدندن ويطيل في جحد الرؤية ويشقق القباء ويكثر ويتعمق . فلما فغرت هذه الآية فاه صنع في مصامتها بالاستدلال ... وما يعلم أن الممتع برؤية جمال وجه الله تعالى لا يصرف عنه طرفه ولا يؤثر عليه غيره)(177)

ويقول ابن بطال: (إن تأويلهم لناظرة بمنتظرة خطأ لأنه لا يتعدى بإلى (178)

ويتحدث ابن كثير عمّن تأول حرف الجر « إلى » في قوله تعالى : (إلى ربها ناظرة وفسره بأنه مفرد الالاء وهي النعم فيقول : (فقد أبعد هذا القائل النجعة وأبطل فيما ذهب إليه ، وأين هو من قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) (179) .

قال الشافعي رحمه الله لما سئل عن هذه الآية : لما حجب الله قوما بالسخط دلّ على أن قوما يرونه بالرضا . وسأله الربيع بن سليمان : أو تدين بهذا يا سيدي ؟ فقال : والله لو لم يوقن محمد بن ادريس أنه يرى ربه في المعاد لما عبده في الدنيا (180)

وبالإضافة إلى الأدلة النقليّة الصحيحة التي أوردها أهل السنة فانهم تناولوا شبه المعتزلة العقلية بالرد عنها عقليا ولغويا فهذا ابن حجر يورد ما عدّده البيهقي من الأوجه اللغوية التي تفيدها عبارة ناظرة في كلام العرب منتهيا إلى أن أولاها بالقبول في الآية هو نظر الرؤية (181)

وهذا أبو بكر الباقلاني يرد عن اعتراض أبي اسحاق النصيبيني ويبين أن الرؤية لا تتم بالعين لما يستلزم ذلك من المكان (وانما يرى بالادراك

---

176) فضل الإعتزال 158 .

177) مطبوع على هامش الكشاف انظر 192/4 .

178) فتح الباري 195/17 .

179) تفسير ابن كثير 305/8 — 306

180) مناقب الشافعي 419/1

181) فتح الباري 194/17 .

الذي في العين ، ولو كان الشيء يرى بالعين لكان يجب أن ترى كل عين قائمة ، وقد علمنا أن الأجهر عينه قائمة ولا يرى شيئا ...) ويبين أن اثبات رؤيته ليس فيه قلب لحقيقة ولا اثبات لما يتنافى مع تنزيه الله بل فلما كان الله أكمل الموجودات وجب أن يكون مرئيا (والشيء انما يرى لأنه موجود) (182)

وقريب من هذا المعنى يقرره ابن تيمية فهو يقول: (فكل ما كان وجوده أكمل كان أحق بأن يرى ... والموجود الواجب الوجود اكمل الموجودات وجودا ، وأبعد الأشياء عن العدم . فهو أحق بأن يرى ، وإنما لم نره لعجز أبصارنا عن رؤيته لا لأجل إمتناع رؤيته) (183)

أما الأحاديث الصحيحة التي تثبت انحراف المعتزلة عنها ، فهي كثيرة وقد عقد الإمام البخاري في كتاب التوحيد بابا ترجم له بقوله (باب قول الله تعالى: (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربّها ناظرة) (184) وقد أورد فيه عددا من آثار الرسول (ص) التي تثبت الرؤية.

كما عقد مسلم بابا في كتاب الإيمان لهذا الغرض ترجم له النووي بقوله: (باب معرفة طريق الرؤية (185) سرد فيه عددا من الأخبار تثبت الرؤية منها : - جاء عن جرير بن عبد الله قوله : قال النبي (ص) انكم سترون ربكم عيانا. وقد أورده البخاري عن جرير في كتابي مواقيت الصلاة (186) والتوحيد (187)، وأورد نحوه عن أبي سعيد الخدري في كتاب التفسير (188)

كما خرج نحوه مسلم عن أبي سعيد الخدري في كتاب الإيمان (189) وعن أبي هريرة في كتاب الزهد والرقائق (190)

---

182) اعجاز القرآن ي المقدمة للسيد صقر 23 .
183) منهاج السنّة 255/2 .
184) البخاري - انظر الفتح 193/17 .
185) مسلم - الإيمان - 167/1 .
186) البخاري - انظر الفتح 172/2 - 192/2 .
187) البخاري - فتح الباري 196/17 الأحاديث 1 - 2 - 3 - 4 - 5
188) البخاري - الفتح 318/9 .
189) مسلم 163/1، 167 .
190) مسلم 2279/4 .

وخرّجه أيضا ابن ماجه عن جرير في المقدمة (191) وعن أبي هريرة في كتاب الزهد (192) كما أورد نحوه أبو داود في كتاب السنة عن أبي هريرة (193) وخرجه الترمذي في كتاب صفة الجنة (194) عن أبي هريرة .

فرؤية المؤمنين لربهم في الدار الآخرة لا يمكن دفعها وكل محاولة لمنعها انما هي ابطال متعمد للحديث الصحيح ، وتأويل متعسف لصريح القرآن العزيز .

ج - انكارهم لشفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم :

الشفاعة التي أثبتها أهل السنة أربعة أنواع :

1 - الخلاص من هول الموقف ، وهي خاصة بمحمد رسول الله (ص).
2 - الشفاعة في قوم يدخلون الجنة بغير حساب .
3 - الشفاعة في رفع الدرجات.
4 - الشفاعة في اخراج قوم من النار عصاة أدخلوها بذنوبهم .

والمعتزلة ولئن اشترطوا في النوع الثاني من الشفاعة أن تكون خاصة بمن لا تبعة عليه فانهم قبلوا النوعين الأول والثالث ، بينما ردوا النوع الرابع (195) لأنهم ينكرون شفاعة الرسول (ص) لأهل الكبائر من الأمة الإسلامية (196) مستندين إلى المتشابة من قوله تعالى: (فما تنفعهم شفاعة الشافعين) (197) ولأنها تخالف مبدأهم في الوعد والوعيد .

وقد شذ عنهم أبو هاشم ابن الجبائي حيث أقر الشفاعة مع كون الشفيع ساخطا ، وقال : (قد تصح بلا توبة) (198)

---

191) سنن ابن ماجة 63/1 .
192) المصدر السابق 1451/2 .
193) المصدر السابق 535/2 .
194) سنن الترمذي 687/4، 688، 689 وأورده ابن خلاد الرامهرمزي في المحدث الفاصل ص 522 - فقرة 658 وأورد ابن كثير أحاديث الرؤية في تفسيره 304/8 - 305.
195) فتح الباري 237/17
196) مقالات الإسلاميين 166/2
197) المدثر 48
198) فضل الإعتزال 208 - 209

أما القاضي عبد الجبار فيقر شفاعة الرسول ولكنه يجعلها خاصة بأهل الثواب دون أهل العقاب ولأولياء الله دون أعدائه وتتمثل شفاعته صلى الله عليه وسلم في أن يزيدهم من الفضل والتعظيم في الجنة هذا هو مفهوم الشفاعة ويخطيء من ينكرها خطأ عظيما (199) مستدلا على ما ذهب إليه بقوله تعالى (ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع) (200) فأهل النار عنده يستحقون (اللعن والغضب والسخط فكيف يجوز للرسول (ص) أن يشفع لهم ، ومن حق الشافع أن يكون محبا لمن يشفع له راضيا عنه ، وهذا يوجب ان كان عليه السلام يشفع لهم ـ أن يكون راضيا عمن سخط عليه ولعنه وذلك لا يصح)(201)

فهم يصدرون في انكارهم للشفاعة عن إيمانهم بالوعد والوعيد ، وعيد الله للمذنبين ، ووعده للاتقياء المطيعين ، وقد سبقت كلمة الله بذلك ، ولا مبدل لكلماته، فاذا خرج المؤمن من الدنيا عن طاعة وتوبة استحق الثواب وإذا خرج عن كبيرة ولم يتب خلد في النار (202) ، إذ لا يصح خروجهم منها لأنهم من أهل العقاب ، ولا يجوز مع ذلك أن يكونوا من أهل الثواب لأن ذلك كالمتضاد (203).

وهم وان خلدوهم في النار إلا أنهم جعلوا عذابهم أخف من عذاب الكافرين.

وبموقفهم هذا يكونون قد أنكروا أمرا اثبت بالسنة الصحيحة ، جاء في سنن أبي داود عن أنس بن مالك عن النبي (ص) قال : شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي (204) وبناء على ذلك فقد آمن أهل السنة بأن الله يخرج قوما من النار بعد أن يمتحشوا بشفاعة الرسول (ص 205).

---

199) فضل الاعتزال 207
200) غافر 18.
201) فضل الإعتزال 208.
202) المعتزلة لزهدي جار الله 51 — 52
203) فضل الإعتزال 209
204) وخرج نحوه عن عمران بن حصين 537/2 وخرجه الترمذي 622/4 — ابن ماجه 1441/2 — مسلم / 195/1 — البخاري الفتح 195/8 النسائي 172/1الدارمي 234/2
205) موعظة المؤمنين 10/1

وقد يعترض بعضهم بأن الشفاعة ليست واردة في القرآن ، وهذا لا يمنع ثبوتها، وكثيـرة هي المسائل والأحكام التي اختصت بذكرهـا السنة وقد قيل يوما لعمران بن حصين وهو جالس في المسجد : يا أبا النجيد انكم لتحدثوننا بأحاديث لم نجد لها أصلا في القرآن ؛ فغضب عمران وقال لسائله : قرأت القرآن ؟ قال نعم . قال فهل وجدت صلاة العشاء أربعا ووجدت المغرب ثلاثا... ؟ إلى أن انتهى إلى ذكر الشفاعة(206) مذكرا لهم بقوله تعالى وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا (207)

وقد استنبط العديد من الصحابة شفاعة الرسول (ص) يوم القيامة من القرآن نفسه ، فهذا علي بن أبي طالب رضي الله عنه يقول : انكم يا معشر أهل العراق تقولون أرجى آية في القرآن: (يا عبادي الذين أسرفوا ... الاية) لكنا أهل البيت نقول: ان أرجى آية في كتاب الله: (ولسوف يعطيك ربك فترضى) وهي الشفاعة (208)

د — انكارهم لمعجزات الرسول صلى الله عليه وسلم :

يعود انكار بعض المعتزلة لمعجزات رسولنا محمد (ص) ومعجزات الرسل السابقين إلى تصورهم للنبوة ، فقد اختلفوا فيما بينهم : هل هي جزاء أو ثواب ؟ أم لا ؟ فقال بعضهم: هي ثواب وجزاء على عمل صالح عمله النبي (ص) فاستحق أن يجزيه الله بالنبوة .

وقال آخرون ليست بجزاء ولا ثواب(209) وممن قال بأنها جزاء على عمل عباد بن سليمان، وممن قال بأنها تكون ابتداء أبو علي الجبائي (210)

ونفي الاصطفاء عن النبوة رأي قديم أبداه بعض الفلاسفة حيث جعلوا النبوة مرتبة من المعرفة والسمو الروحي يبلغها المجتهدون الذين يتدرجون في معاناة ورياضة نفسية خاصة.

---

206) دلال النبوة 35/1 — 37
207) الحشـــر 7.
208) الاتقان 161/2
209) مقالات الإسلاميين 297/1 ، 326/2
210) مقالات الإسلاميين 137/2

وبذلك افتقدت النبوة جلالها وقد سيتها ، وصارت لدى هؤلاء الفلاسفة ومن تأثر بهم من المعتزلة من الموضوعات التي يتناولونها بعيدا عمّا تستحقه من الاحترام . فهذا واصل بن عطاء يخطب فيجيد فيقول عمرو بن عبيد : — وكان شاهدا الجمع : (ترون لو أن ملكا من الملائكة أو نبيا من الأنبياء يزيد على هذا ؟) (211)

بل بلغ بهم استهتارهم بمقام النبي (ص) أن جوز عليه بعضهم تعمّدا ارتكاب المعاصي الا أنها لا تكون إلا صغائر (212)

وبناء على هذا فان الكثير من المعتزلة يعتبرون الحجة قائمة على الناس بالعقل لا بالنبوة فحتى من لم يبلغه خبر الرسول فهو محجوج (213) لتقصيره في اعمال عقله للوصول إلى الحقيقة .

ومن المعتزلة من نفى أن تكون المعجزات دلائل صدق الرسول (ص) في دعواه الرسالة ففلق البحر وقلب العصا حية ومحق السحر وانشقاق القمر والمشي على الماء وغيرها لا تدل في زعمهم على صدق الرسالة (214).

والقرآن نفسه كما ذهب إلى ذلك هشام الفوطي وعباد بن سليمان لم يجعل علما على النبي (ص) وهو عرض من الأعراض لا يدل شيء منها على الله ولا على نبوة محمد (ص) (215)

فهل نعجب بعد هذا اذا أنكر النظام (ماروي من معجزات نبينا (ص) من انشقاق القمر وتسبيح الحصا في يده ونبوع الماء بين أصابعه (216) ؟ فهو حين يتحدث عن رواية ابن مسعود لحديث الإنشقاق يتناولها دون التزام لأي لون من ألوان الأدب ازاء الصحابة الذين قال عنهم الرسول (ص) لا تسبّوا أصحابي.

---

211) ميزان الإعتدال 277/3
212) ميزان الإعتدال 297/3
213) المصدر السابق 296/1
214) الفرق بين الفرق 162.
215) اعجاز القرآن للباقلاني — مقدمة سيد صقر 8
216) الفرق بين الفرق 132 — السنة ومكانتها 206

فيقــول:

(وهذا من الكذب الذي لا خفاء به لأن الله تعالى لا يشق القمر له وحده ولا لآخر معه وإنما يشقه ليكون آية للعالمين : فكيف لم يعرف بذلك العامة ولم يؤرخ الناس بذلك العام، ولم يذكره شاعر ولم يسلم عِنْدَهُ كافر ولم يحتج به مسلم على ملحد ؟ (217)

وفي الحقيقة فانه بانكاره للكثير من معجزات النبي (ص) انما يرمي إلى إنكار نبوته (218) سيما والنظام معجب بقول البراهمة بابطال النبوات (ولم يجسر على اظهار هذا القول خوفا من السيف) (219)

وقد تسرب هذا التشكيك في المعجزات إلى المسيحيين البيزنطيين ، يَتَسَنَّمُونَهُ لرد رسالة الرسول (ص) ، فهذا الامبراطور باسيليوس الثاني (220) يسأل أبا بكر الباقلاني في سفرته إلى بيزنطة : هذا الذي تدعونه من معجزات نبيّكم : من انشقاق القمر كيف هو عندكم ؟

ويتصدى الباقلاني للجواب : هو صحيح عندنا انشق القمر على عهد رسول الله (ص) حتى رأى الناس ذلك ، انما رآه الحضور ومن اتفق نظره في تلك الحال ويقول الملك : وكيف لم يره جميع الناس ؟

فيجيب الباقلاني : لأن الناس لم يكونوا على أهبة ووعد لشقوقه وحضوره ثم قاس له بالخسوف الذي لا يراه جميع أهل الأرض ، وإنما يراه من كان في محاذاته ويختم بقوله : فما انكرت من انشقاق القمر إذا كان في ناحية أن لا يراه إلا أهل تلك الناحية ، ومن تأهب للنظر له ، فأما من أعرض عنه ، أو كان في الأمكنة التي لا يرى القمر منها فلا يراه (221)

وهذا أسلوب يستخدم مع الكافرين بنبوة محمد(ص) الذين لا يؤمنون بحديثه ، وإلا فقد ثبت حديث انشقاق القمرعن ابن مسعود وابن عمر وأنس وابن عباس.

---

217) تأويل مختلف الحديث 21 — الفرق بين الفرق 319
218) الفرق بين الفرق 132
219) المصدر السابق 131
220) حكم من سنة 365 هـ إلى 416 هـ وهو ملك الروم بالقسطنطينية.
221) اعجاز القرآن للباقلاني — مقدمة سيد صقر ص 30

جاء عن ابن مسعود قوله : (انشق القمر على عهد الرسول (ص) بشقتين فقال رسول الله (ص) : اشهدوا) (222)

وقد أورد محمد فؤاد عبد الباقي في تعليقه على ترجمة باب انشقاق القمر بصحيح مسلم ما قاله القاضي عياض في هذا الموضوع وجاء فيه: انشقاق القمر من أمهات معجزات نبينا (ص) وقد رواها عدة من الصحابة (ض) مع ظاهر الآية الكريمة وسياقها ، قال الزجاج : (وقد أنكرها بعض المبتدعة مخالفي الملة وذلك لما أعمى الله قلوبهم ، ولا انكار للعقل فيها ، لأن القمر مخلوق الله تعالى ، يفعل فيه ما يشاء ، كما يفنيه ويكوره في آخر الأمر (223)

وبلغت بعض المعتزلة مناوأتهم للاسلام وللرسول (ص) أن انكروا اعجاز القرآن فقال النظام : ان نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس بمعجزة النبي (ص) ولا دلالة فيه على صدقه في دعواه النبوة ذلك أن القرآن كتاب كسائر الكتب المنزلة لبيان الأحكام من الحلال والحرام ، ووجه الدلالة في هذا الكتاب على صدق الرسول (ص) انما هو ما فيه من الأخبار عن الغيوب فأما نظم القرآن وحسن تأليف آياته فان العباد قادرون على مثله وعلى ما هو أحسن منه في النظم والتأليف، ولم يعارضه العرب لأن الله تعالى صرفهم عن ذلك وسلب علومهم به وهو ما عرف عندهم بالصرفة (224)

وقال عيسى بن صبيح الملقب بالمرداد (ت 226هـ) : ان الناس قادرون على مثل القرآن فصاحة ونظما وبلاغة (225).

ونفى هشام الفوطي وعباد بن سليمان أن يكون شيء من الأعراض دالا على الله سبحانه أو على نبوة الرسول (ص) ولما كانا يزعمان أن القرآن اعراض فهو ليس علما للنبي (ص) . (226)

---

222) مسلم 2158/4 وقد خرج الحديث البخاري والترمذي وأحمد في مسنده

223) مسلم 2158/4 هاشم رقم 3

224) فضل الإعتزال 70 — الفرق بين الفرق 143 — ملل الشهرستاني 56/1 — 57 اعجاز القرآن مقدمة صقر7، 8

225) ملل الشهرستاني 54/1.

226) مقالات الإسلاميين 296/1.

وذهب ابن الراوندي الزنديق في كتابه (الدامغ) إلى الطعن في نظم القرآن ومعانيه ، وارتطم في اثم القول : إن في القرآن سفها وكذبا (227) إلا أن هذه الآراء الغريبة كان قد تناولها العديد من رجال الإعتزال بالطعن والتجريح والرد عليهما :

فتولى أبو الحسين الخياط وأبو علي الجبائي الرد على ابن الراوندي فنقض ما تورط فيه من الانحرافات في كتابه « الدامغ » وتولى الجاحظ في كتابه « نظم القرآن » الرد على النظام في قوله بالصرفة (228)

ومما رد به أبو سليمان الخطابي في كتابه اعجاز القرآن على دعوى الصرفة : (إذ دلالة الآية تشهد بخلافه ، وهي قوله سبحانه وتعالى : (قل لئن اجتمعت الأنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله. ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا (229) فأشار القرآن إلى أمر طريقه التكلف والاجتهاد وسبيله التأهب والاحتشاد والمعنى في الصرفة التي وصفوها لا يلائم هذه الصفة فدل على أن المراد غيرها) (230).

هـ — موقفهم من حد شارب الخمر والنبيذ

لقد تمسك بعض المعتزلة بالرأي الشاذ حول حد الخمر القائل : ان الرسول لم يفرض في الخمر حدا ، وانه وبعض الصحابة انما ضربوا بالجريد والنعال والأردية. وعزف هؤلاء المعتزلة عما أجمع عليه الصحابة من وجوب الحد في الخمر (231) بل وهاجموا الحد، من ذلك أن جعفر بن مبشر زعم (أن اجماع الصحابة على حد شارب الخمر كان خطأ ، اذ المعتبر في الحدود النص والتوقيف) (232)

والملاحظ أن النص والتوقيف متوفران ، فالإتفاق كامل بين الصحابة

---

227) — 228) اعجاز القرآن للباقلاني المقدمة صقر ص 8.

229) الاسراء 88

230) اعجاز القرآن مقدمة صقر 13

231) نيل الأوطار 169/7

232) ملل الشهرستاني 59/1 الفرق بين الفرق 168

والعلماء على أن الرسول (ص) جلد من شرب الخمر ولكن ثمة اختلاف حول عدد الجلدات (233)

وقد أطنب الفقهاء والمحدثون في الحديث عن الموضوع وسرد كل الاراء مهما كانت متضاربة ومتطرفة ، وقد أورد ابن حجر خلاصة حول الموضوع قال فيها : وقد استقر الاجماع على ثبوت حدّ الخمر وان لا قتل فيه ، واستمر الإختلاف في الاربعين والثمانين (234)

والملاحظ أن حدّ النبيذ بدوره ثمانون جلدة (235) أي أنه مساو لحدّ الخمر فقد قرر الفقهاء وجوب جلد من شرب خمرا أو نبيذا مسكرا ثمانين سكر أو لم يسكر (236).

وخالف عمرو بن عبيد فنسب إلى الحسن البصري أنه قال : إن السكران من النبيذ لا يجلد وقد أكذبه أيوب السختياني وقال : أنا سمعت الحسن يقول : يجلـــد (237)

و — موقفهم من حد السارق :

ومن المواطن التي خالف فيها العديد من المعتزلة سنة الرسول (ص) موقفهم من حدّ السرقة . فقد جعل القرآن الكريم قطع اليد جزاء وفاقا للسرقة فقال جلّ من قائل : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما بما كسبا نكالا من الله) (238).

ثم جاءت السنة وحدّدت قيمة المسروق الذي يوجب القطع وبينت حاله كما بينت ما ينبغي القطع فيه ، ومن أين يقع القطع ؟

جاء عن ابن عمر أن رسول الله (ص) قطع في مجن ثمنه ثلاثة دراهم(239)

233) فتح الباري 161/7.
234) فتح الباري 80/15
235) فتح الباري 75/15
236) رسالة أبي زيد القيرواني 440
237) مقدمة مسلم 23/1 — ميزان الاعتدال 276/3
238) المائدة 38.
239) المــوطأ 519

وفي حديث عائشة أن النبي (ص) قال : تقطع اليد في ربع دينار فصاعدا(240) على أن يكون المسروق حرزا والسارق مستغنيا عن السرقة .

كما سنّ الرسول أن لا قطع في ثمر ولا كثر (241)، وبين أن القطع إنما يكون في اليد اليمنى ومن الرسغ .

وخالف الكثير من المعتزلة سنة الرسول (ص) : فهذا أبو الهذيل العلاف والجبائي يفسقان سارق الدّرهم من حرز (242)

أما جعفر بن مبشر فيزعم أن من سرق حبة أو ما دونها فهو فاسق منخلع من الإيمان مخلد في النار. (243)

ويذهب النظام إلى أن من غصب أو سرق مائة وتسعة وتسعين درهما لم يفسق بذلك حتى يكون ما سرقه أو غصبه وخان فيه مائتي درهم فصاعدا(244)

وبذلك هدموا الشرع وتحللوا من الأحكام وحكموا أهواءهم فيما يأتون وما يدعون .

ز — تخليدهم صاحب الكبيرة في النار :

كنا رأينا أثناء حديثنا عن أصل المعتزلة الرابع ،الوعد والوعيد، كيف قرّروا أن مرتكب الكبيرة هو في المنزلة بين المنزلتين في الدنيا ومخلد في النار يوم القيامة ما لم يتب ، ورأينا كيف أن مبدأهم ذاك مبني على إيمانهم بعدل الله ، هذا العدل الذي جعلهم غلوهم في تصوره ينفون معه الشفاعة لأنها في رأيهم تعطل تنْفيد وعده ووعيده ولا مبدل لكلماته تعـالى.

على أننا قبل الخوض معهم في تتبع آرائهم هذه المنافية للسنة الصحيحة يحسن بنا أن نرى تعريفهم للكبائر والصغائـــر .

فقد (قال قائلون منهم: كل ما أتى فيه الوعيد فهو كبير وكل ما لم يأت فيه

240) البخاري — فتح الباري 107/15
241) الرسالة 41 — الموطأ 524 أنظر التخريج هناك
242) مقالات الإسلاميين 333/1 334.
243) الفرق بين الفرق 168 — ملل الشهرستاني 59/1
244) الفرق بين الفرق 144 — مقالات الإسلاميين 334/1 الملل 58/1

الوعيد فهو صغير) (245) وذهب جعفر بن مبشر إلى أبعد من ذلك فقد جعل إرتكاب أي لون من ألوان الذنوب والمعاصي كبيرة شريطة أن يكون مرتكبها متعمدا (246).

وقد غلت بعض فرق المعتزلة في الحكم على مرتكبي الذنوب، حتى أنها لم تميز بين الصغير من الذنوب والكبير . فالواصلية مثلا تزعم أن كل مرتكب للذنب صغير أو كبير مشرك بالله (247)، ولعل هذا الحكم القاسي يعود إلى تسوية القدرية عموما (بين الشرك وما دونه من الكبائر في أن كلا من النوعين لا يغفر بدون التوبة، ولا يشاء الله أن يغفرهما إلا للتائبين) (248)

ولذلك نجد واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد يؤبدان عقاب صاحب الكبيرة في النار مع قولهما بأنه موحد (942)

وبلغ الغلو بالجبّائي درجة وصف معها الكثير من أرض الاسلام والمسلمين بالكفر ، وكيف لا يكونون كذلك ، وهم القائلون إن القرآن غير مخلوق ، وأن الله سبحانه أراد المعاصي وخلقها لأن هذا عنده كله كفر ، فبغداد ومصر وغيرهما — على قياسه — دار كفر(250)

ثم إن هذه الذنوب والمعاصي عندهم لن يغفرها الله إلا بالتوبة . وإقامة الحدّ على المقترف للذنب لا يفيده (251) مستدلين على ذلك بقوله تعالى (إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم) (252)

وحين يجابهون بقول الله تعالى: (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) (253) وهو صريح في أن الله يغفر لمن يشاء من المذنبين والعصاة، يلجؤون إلى التأويل وان كان متعسفا .

---

245) مقالات الإسلامين 332/1
246) مقالات الإسلاميين 332/1
247) الفرق بين الفرق 117
248) الانصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال 532/1
249) الفرق بين الفرق 119.
250) مقالات الإسلاميين 155/2
251) فتح الباري 75/1
252) المائـدة 34
253) النساء 48

يقول الزمخشري لتطويع هذه الآية لمذهبهم (الوجه أن يكون الفعل المنفي « لا يغفر » والمثبت « يغفر » جميعا موجهين إلى قوله تعالى: (لمن يشاء) كأنه قيل: ان الله لا يغفر لمن يشاء الشرك ويغفر لمن يشاء ما دون الشرك على أن المراد بالأول من لم يتب وبالثاني من تاب .

ونظيره قولك : ان الأمير لا يبذل الدينار ويبذل القنطار لمن يشاء تريد لا يبذل الدينار لمن لا يستأهله ويبذل القنطار لمن يستأهله (254)

فقد سوى بين المسلم والمشرك في وجوب التوبة، مطوعا الاية لخدمة هذه التسوية، (فردته ونبت عنه)، (255) كما يقول صاحب كتاب الأنصاف. لأن الشرك غير مغفور البتة وما دونه من الكبائر مغفور لمن يشاء الله أن يغفره له. هذا مع عدم التوبة وأما مع التوبة فكلاهما مغفور (256) وهذه هي عقيدة أهل السنة والاية إنما وردت فيمن لم يتب ولم يذكر فيها توبة كما سنرى فلذلك أطلق الله تعالى نفي مغفرة الشرك وأثبت مغفرة ما دونه مقرونة بمشيئة الله ، فهذا وجه انطباق الآية على عقيدة أهل السنة (257)

ثم إن المعتزلة بعد أن قرروا أن الله لا يغفر لمن خرج من الدنيا على معصية بدون توبة لأن ذلك يتنافى مع عدله وبالتالي مع وعده ، ووعيده بل ومع نظريتهم في الصلاح والأصلح ، وضعوا صاحب الكبيرة في المنزلة بين المنزلتين في الحياة الدنيا وأنزلوه جهنم في الآخرة خالدا فيها غير أن عذابه أخف من عذاب الكافر (258)

وهو حكم يزعم جعفر بن مبشر أنه من موجبات العقول مخالفا (أسلافه الذين قالوا : أن ذلك معلوم بالشرع دون العقل) (259)

ذلك أن أهل النار اذا دخلوها لم يصح خروجهم منها لأن في خروجهم

---

254) الزمخشري 532/1
255) الانصاف فيما تضمنه الكشاف من الإعتزال 332/1
256) الانصاف فيما تضمنه الكشاف من الإعتزال 332/1
257) الانصاف فيما تضمنه الكشاف من الإعتزال 532/1.
258) الملل والنحل 45/1 ، 48 ، 70 ، 81 —
259) الفرق بين الفرق 168

ثوابا ، فيصبح الواحد منهم من أهل الثواب ، ومن أهل العقاب معا وهذا كالمتضـــاد (260).

وللمعتزلة أدلتهم فيما ذهبوا إليه من تأبيد العقاب في النار. من ذلك :

أ – قول الرسول (ص) : من قتل نفسه بحديدة ، فحديدته في يده يجأبها نفسه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا (261)

وقد أجيب عنه بستّة أجوبة منها :

1 – ان محمد بن عجلان رواه عن سعيد المقبري عن أبي هريرة فلم يذكر خالدا مخلدا ...

2 – إن الخلود إنما يصدق على من استحله ، فيصير باستحلاله كافرا والكافر مخلد بلا ريب .

3 – ورد التخليد مورد الزجر والتغليظ وحقيقته غير مرادة ... (262)

ب – ويستدلون أيضا بقوله (ص) (إياكم والزنا فإن فيه سوء الحساب وسخط الرحمان وخلود النار) (263) وقوله (ص) (من انتسب إلى غير أبيه فالجنة عليه حرام) وبقوله (ص) (من اقتطع مال إمرىء مسلم حرم الله عليه الجنّة وأدخله النار) (264)

جـ – ومما يروونه عن خلود أهل النار في النار وأهل الجنّة في الجنّة قوله (ص) إذا صار أهل الجنّة إلى الجنّة وأهل النار إلى النّار نادى مناد بينهما: يا أهل الجنة خلود فلا موت ويا أهل النار خلود فلا موت (265)

ويقول القاضي عبد الجبار كما ثبت خلود أهل الكفر في النار ثبت أيضا تخليد قاتل النفس والفارّ من الزحف وآكل مال اليتيم وغير ذلك.. (266)

---

260) فضل الإعتزال 209

261) فضل الإعتزال 154 والحديث خرج نحوه : البخاري – الفتح 469/3 – 245/14 ومسلم والترمذي والنسائي والدرامي

262) فتح الباري 470/3

263) فضل الإعتـزال 155.

264) فضل الإعتزال 551.

265) فضل الإعتزال 155 – والحديث خرجه البخاري 207/17 – 209/17

266) فضل الإعتزال 209

وبما أن الله صاحب أعظم نعمة على الانسان فإن من عصاه ينبغي أن يعظم عقابه بعظم معصيته (وذلك يبين حسن العقاب الدّائم) (267)

ونجد من المعتزلة من يتخلى عن الخلود كالعلاف ويقول بفناء نعيم أهل الجنّة وفناء عذاب أهل النّار (268) مما جعل عددا من زعماء المعتزلة يردون عنه ويوبخونه كالجبائي وأبي موسى (عيسى بن صبيح المعروف بالمردار). وقد ألف كل منهما كتابا ذكر فيه فضائح أبي الهذيل ، ولجعفر بن حرب أحد زعماء المعتزلة كتاب سمّاه توبيخ أبي الهذيل (269)

وقد تصدى أهل الحديث للرد عن ضلالات المعتزلة مستندين إلى ما صحّ في السنّة النبوية من الآثار ، وقد أجمعوا على أن المعاصي ليست موجبة للخلود فقد جاء عن أبي سعيد أن النبي (ص) قال : يدخل أهل الجنّة الجنّة وأهل النّار النّار ثمّ يقول الله تعالى: (أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبّة من خردل من إيمان فيخرجون منها قد اسودوا فيلقون في نهر الحيا أو الحياة – شك مالك – ، فينبتون كمانبتت الحبة في جانب السيل ألم ترأنها تخرج صفراء ملتوية (270) وقد عقب ابن حجر على هذا الحديث بقوله : (وأراد البخاري بايراده ، الردّعلى المرجئة لما فيه من بيان ضرر المعاصي مع الإيمان وعلى المعتزلة في أن المعاصي موجبة للخلود (271) فلا يلزم من اطلاق دخول النّار التخليد فيها (272)

وإذا اعتبرت اقامة الحدّ كفارة لصاحبها ومجزية عن اعلان التوبة فإن غفران ذنب من لم يقم عليه حدّ ولم يتب يبقى رهن ارادة الله وذلك مصداقا لقوله صلى الله عليه وسلم في عصابة من صحابته (بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئا ، ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا أولادكم ، ولا تأتوا

---

267) فضل الإعتزال 210

268) تأويل مختلف الحدث 44 – الفرق بين الفرق 122

269) الفرق بين الفرق 122

270) البخاري كتاب الإيمان باب تفاضل أهل الإيمان الفتح 79/1

271) فتح الباري 80/1

272) فتح الباري 291/14.

ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم ، ولا تعصوا في معروف ، فمن وفى منكم فأجره على الله ومن أصاب من ذلك شيئا فعوقب في الدنيا فهو كفارة له ومن أصاب من ذلك فشيئا ثم ستره الله فهو إلى الله ان شاء عفى عنه وان شاء عاقبه فبايعناه على ذلك (273)

وإن المعتزلة القدرية بتشددهم في تخليد مرتكب الذنب في النار ما لم يتب ينطبق عليهم المثل السائر (السيد يعطي والعبد يمنع لأن الله تعالى يصرح كرمه بالمغفرة للمصر على الكبائر ان شاء. وهم يدفعون في وجه هذا التصريح ويحيلون المغفرة بناء على قاعدة الأصلح والصلاح التي هي بالفساد أجدر وأحق) (274)

حـ ـ انكـــارهم لعذاب القبـــر :

ومما اثبتته السنة وأنكره المعتزلة عذاب القبر . يقول الأشعري : انهم والخوارج نفوا عذاب القبر (275)

ولئن جعل القاضي عبد الجبار المعتزلة ينقسمون إلى منكر لعذاب القبر ومثبت له فإنه يقول ان الذي نفاه انما هو ضرار بن عمرو وهو من أصحاب واصل بن عطاء ويورد حجة المنكرين فيقول : ان الميت لما يدفن لا يسمع ولا يبصر ولا يدرك ولا يلتذّ فكيف يجوز عليه المسألة والمعاقبة مع الموت ؟ ويضيف : وأنكر مشائخنا عذاب القبر في كل حال) (276)

وهذا مخالف صراحة لما ثبت عن رسول الله (ص) . وقد عقد البخاري بابا في كتاب الجنائز ترجم له بقوله : باب ما جاء في عذاب القبر) (277) وقد أورد فيه عددا من الأحاديث منها :

حديث أنس بن مالك (ض) أن رسول الله (ص) قال إن العبد إذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه وانه ليسمع قرع نعالهم ، أتاه ملكان فيقعدانه

273) صحيح البخاري كتاب الإيمان باب حدثنا أبو اليمان .. الفتح 71/1
274) الانصاف ـ الكشاف 533/1
275) مقالات الإسلاميين 116/2
276) فضل الإعتزال 202
277) انظر فتح الباري 473/3.

فيقولان : ما كنت تقول في هذا الرجل يعني محمدا (ص) ؟ ... الحديث (278)

كما أن كلا من أبي داود والنسائي والترمذي عقدوا أبوابا ترجموا لها بنحو ما ترجم له البخاري وأوردوا فيها أحاديث كثيرة تثبت كلها عذاب القبر

من مباحثهم المجافية للعقل والمخالفة للسنة :

حين يذكر اسم المعتزلة يتبادر إلى الذهن أنهم القوم الذين يمجدون العقل وبالتالي يربؤون به وبأنفسهم عن الخوض في مسائل لا تمت إلى العقل بصلة إلا أن تاريخ المعتزلة يثبت خلاف ذلك حيث تناول بعضهم بحث مسائل يجوز وصفها بأنها تافهة : من ذلك مثلا :

1 ـ بحثهم في مصير اليد المقطوعة لرجل مؤمن كفر بعد القطع أو لرجل كافر آمن بعد القطع (279) ؟

2 ـ وبحثهم في عوض البهائم وقد انقسموا إلى خمسة أقوال : منها

أ ـ قول قوم : ان الله سبحانه يعوضها في المعاد وانها تنعم بالجنة وتصور في أحسن الصور فيكون نعيما لا انقطاع له .

ب ـ وقال جعفر بن حرب والاسكافي : قد يجوز أن تكون الحيات والعقارب وما أشبهها من الهوام والسباع تعوّض في الدنيا أو في الموقف ثم تدخل جهنم فتكون عذابا على الكافرين ولا ينالها من ألم جهنم شيء كما لا ينال خزنة جهنم .

3 ـ كما نظروا في عقول هذه البهائم هل سيكلمها الله أم تبقى على حالها في الدنيا وبحثوا مسألة اقتصاص الله من بعضها لبعض (280)

4 ـ ونظر الخابطية أصحاب أحمد بن خابط (ت232 هـ) والحدثية أصحاب

278) انظر فتح الباري 480/3 ـ والحديث خرجه مسلم 2200/4 ـ 2021 ـ الترمذي 374/3
279) مقالات الإسلاميين 317/1
280) مقالات الإسلاميين 319/1 ـ 320

الفضل الحدثي (ت257هـ) في أصناف الحيوانات فقرروا أن كل صنف من الحيوانات أمة على حدة ولها رســـــول ؟ (281)

5 — وبحثوا في عقاب الأطفال ؟ فقال أكثر المعتزلة ان الله سبحانه يؤلمهم عبرة للبالغين ، ثم يعوضهم ، ولو لا أنه يعوضهم لكان ايلامه اياهم ظلما . إلا أن اجماعهم يذهب إلى أنه لا يجوز أن يؤلم الله سبحانه الأطفال في الآخرة ولا يجوز أن يعذبهم (282)

6 — ولعل من أغرب المسائل التي أدلى فيها بعض فرق المعتزلة وهم الخابطية والحدثية برأيهم وكان رأيهم واضح الانحراف وهو اثباتهم الألوهية للمسيح (283) هذا المعتقد الذي حرك جمهور المعتزلة لنفي صفات الله وجعلوا كلامه تعالى مخلوقا حادثا كي يقطعوا الطريق أمام المسيحيين الذين آمنوا بالأقانيم الثلاثة واتخذوا من قوله تعالى ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم (284) حجة يعضدون بها مذهبهم المنافي للتوحيد.

وكما ردّ القرآن للمسيح وأمه اعتبارهما أكدت السنة ما جاء به القرآن وجعلت قول من قال (إن الله اتخذ ولدا) من الكبائر . جاء في الحديث القدسي : (... وشتمني ابن آدم ، ولم يكن ينبغي أن يشتمني ... وأما شتمه اياي فقوله : اتخذ الله ولدا ، وأنا الله الأحد الصمد ، لم ألد ولم أولد ، ولم يكن لي كفؤا أحـــــد) (285)

7 — ونظرهم في الصلاح والأصلح جعل النظام يحدّ من قدرة الله حيث قال : ان الله لا يقدر أن يزيد في عذاب أهل النار ذرة ولا أن ينقص من نعيم أهل الجنة شيئا (286) وهو رأي يتنافى مع أبسط قواعد العقل والشرع التي أثبتت لله تعالى القدرة المطلقة .

281) ملل الشهرستاني 63/1
282) مقالات الإسلاميين 319/1
283) ملل الشهرستاني 60/1
284) آل عمران 45، وقوله تعالى: (انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته) النساء 171
285) النسائي كتاب الجنائز 91/4
286) الفرق بين الفرق 133 — ملل الشهرستاني 54/1

أما عيسى بن صبيح المكني بأبي موسى الملقب بالمردار (ت226هـ) فينزل بالله إلى مستوى الكذب والظلم قياسا على حياة البشر فيجعله قادرا على ذلك وإن فعل كان إلها كاذبا ظالما (287)

في حين ينفي أبو الهذيل العلاف عن الله القدرة على رؤية بعض الأجزاء التي لا تتجزأ (288)

وقرر بعض المعتزلة أنه لا يجوز اطلاق اسم شيء حتى يوجد ويخلق فهذا هشام ابن عمرو الفوطي يرى أن (الأشياء قبل كونها معدومة، والمعدوم ليس بشيء) وعليه لا يجوز عنده أن تكون هذه المعدومات معلومة لله تعالى(289)

وفي الحقيقة فان علم الله وسع كل شيء ما خلق وما سيخلق ، فقد جاء في صحيح البخاري قول الرسول (ص): (ان أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوما ، ثم علقة مثل ذلك ، ثم يكون مضغة مثل ذلك ، ثم يبعث الله ملكا فيؤمر بأربعة : برزقه وأجله وشقي أو سعيد) (290) ففي هذا الحديث كما يقول شارحه ابن حجر إثبات : ان الله يعلم الجزئيات كما يعلم الكليات لتصريح الخبر بأنه يأمر بكتابة أحوال الشخص مفصلة (291)

8 — منعهم الحكم بالرأي في الفتيا : ولعل من العجيب أن نرى بعض المعتزلة، (292) وهم ممن رفعوا لواء العقل أن يحرموا الحكم بالرأي في الفتيا كما قالت النظامية وقد سبق أن بيّنا مخالفة هذا الاتجاه للسنة مستدلين باجتهادات الرسول صلى الله عليه وسلم

من أسباب اضمحلالهم

الأسباب التي أودت بالمعتزلة كثيرة ومتنوعة ومنها ما يعود إلى طبيعة

287) ملل الشهرستاني 69/1
288) الفرق بين الفرق 130.
289) فضل الإعتزال 72
290) البخاري كتاب القدر الفتح 277/14 — 282 .
291) فتح البـاري 291/14
292) الفرق بين الفرق 149

مذهبهم وطريقة تطبيقهم ونشرهم لنحلتهم ، ومنها ما يعود إلى تعقب أهل السنة لهم بدحض شبههم وانحرافاتهم

1 ـ بعدهم عن تطبيق معتقدهم في الإيمان :

لئن نادى المعتزلة بالعمل وجعلوه شرط صحة في ثبوت الإيمان ، وغلوا في الوعيد فان العديد من أعلامهم كانوا أول من مال عن هذا الركن الأساسي في عقيدتهم بالهدم والإهمال . بل وتجاوزوا هذا الهزء من بعض الشعائر وبلغ بهم الأمر إلى تناول الرسول (ص) بما لا يليق بمقامه السامي . مما لا يدع مجالا للشك في أنهم انما يصدرون في آرائهم عن عقائد وتراث أجنبي لا يتفق وشريعة الإسلام .

فهذا النظام وهو أحد زعماء المعتزلة البارزين يعدّ من أفسق خلق الله وأجرئهم على الذنوب العظام وعلى ادمان شرب المسكر (293) حتى أن ابن قتيبة ينسب إليه قوله :

مازلت آخذ روح الزقّ في لطف
واستبيح دما من غير مجروح
حتى انثنيت وفي روحان في جسدي
والزق مطّرح جسم بلا روح (294)

وأبو هاشم بن أبي علي الجبائي كان من ناحية يفرط في الوعيد حتى أنه لا يقبل توبة المقلع عن الذنب بعد العجز عن اقترافه ، ومن ناحية أخرى كان أفسق أهل زمانه ، وكان مصرا على شرب الخمر حتى قيل إنه مات في سكره (295).

ومما يؤثر عنه أنه يرى أن (الطهارة غير واجبة) (296) معللا مذهبه هذا بقوله (أنّ غيره لو طهره مع كونه صحيحا أجزأه) (297) وهي محاولة مكشوفة

293) الفرق بين الفـــرق 149 .
294) تأويل مختلف الحديث 18 .
295) الفرق بين الفـــرق 191 .
296) الفرق بين الفرق 197
297) المصـــدر الســـابق 197 .

لافساد الشريعة وافراغها من محتواها وهي مخالفة صريحة لقول الرسول (ص) لا تقبل صلاة بلا طهور ولا صدقة من غلول)

ومما رواه الجاحظ في كتاب المضاحك أن المأمون رأى يوما ثمامة ابن أشرس وهو من زعماء المعتزلة (سكران قد وقع في الطين فقال له : ثمامة ؟ قال : أي والله . قال : ألا تستحي ؟ قال : لا والله . قال : عليك لعنة الله . قال : تترى ثم تترى (298).

وكان ثمامة متهاونا في أداء الفروض آية ذلك أن خادمه قال له يوما قم صلّ فتغافل ، فقال له : قد ضاق الوقت ، فقم صل واسترح ، فقال أنا مستريح إن تركتني (299)

قد يقول قائل : إنها الروح المرحة التي يتميز بها المعتزلة . فيقال : قد يكون ذلك ، ولكنها تعكس حقيقة مواقفهم من الإيمان وتطبيقاته. وقد بلغ الأمر بثمامة إلى التهوين من شأن بعض الشعائر والسخرية من المسلمين وتنقص شأن الرسول صلى الله عليه وسلم فقد (رأى قوما يتعادون يوم الجمعة إلى المسجد لخوفهم فوت الصلاة فقال : انظروا إلى البقر ، انظروا إلى الحمير .

ثم قال لرجل من إخوانه : ما صنع هذا العربي بالناس ؟ (300)

ومثل هذه العبارات التي تنضح مروقا ، كثيرا ما تطالعنا ونحن نتصفح تاريخ المعتزلة ورجالهم : فهذا عمرو بن عبيد الذي طار بلب أبي جعفر المنصور وكان يعدّه من أزهد الناس في زينة الحياة الدنيا حتى حزن لوفاته . ورثاه ، يقول : لو كانت تبت يدا أبي لهب في اللوح المحفوظ لم يكن لله على العباد حجة تساوقا مع إيمانه بنفي القدر أي نفي العلم الازلي لله بما هو كائن .

وكنا قد رأينا الوانا من هذا العناد والكفر أثناء حديثنا عن موقفهم من الحديث الشريف .

298) المصـــدر السابق 173 .
299) المصـــدر الســـابق 174 .
300) تأويل مختلف الحديث 49 .

وكثيرا ما يوصف أعلامهم بالفسق والفجور ، فهذا أبو الفتح الأزدي يصف واصلا بن عطاء بأنه (رجل سوء كافر) (301) ووصف البغدادي بعض الفرق بأكملها بالغلو في الكفر كالخابطية والجمارية (302)

2 — كثرة اختلافاتهم

ولعل مما عجل بانقراضهم كثرة اختلافاتهم ، وهذا يرجع إلى تنوع مصادرهم وتضاربها وإلى تعويلهم على العقل الذي قدموه على القرآن والسنّة وجعلوا منه رائدهم وإمامهم ، وقد ثبت في محك الواقع أن العقول والافهام كثيرا ما تختلف بل فان العقل الواحد كثيرا ما يحبذ اليوم أمرا يكفر به غدا ويلعنه ، والخطير في اختلافاتهم أنها شملت قضايا العقيدة نفسها

يقول ابن قتيبة في معرض تصوير ما اعترى القوم من الإنقسامات رغم صدورهم عن الرأي والنظر (وقد كان يجب مع ما يدعونه من معرفة القياس واعداد آلات النظر أن لا يختلفوا كما لا يختلف الحساب والمساح والمهندسون لأن آلتهم لا تدل إلا على عدد واحد وإلا على شكل واحد، وكما لا يختلف حذاق الأطباء في الماء وفي نبض العروق ... فما بالهم أكثر أهل الناس اختلافا لا يجتمع اثنان من رؤسائهم على أمر واحد في الدين .

فأبو الهذيل العلاف يخالف النظام والنجار يخالفهما وهشام بن الحكم يخالفهم وكذلك ثمامة ومويس وهاشم الأوقص و ... ليس منهم واحد إلا وله مذهب في الدين ، يدان برأيه وله عليه تبع (303)

وقلما تمر بهم مسألة ولا تختلف حولها أنظارهم ، حتى أن عبارة (اختلفت المعتزلة) تكاد تتصدر كل المسائل التي تناولها المعتزلة بالبحث.

وقد يبلغ الإختلاف والتنافر بينهم إلى درجة يكفر فيها بعضهم بعضا وأكثر زعمائهم يكفرون أتباعهم المقلدين لهم (304)

---

301) ميزان الإعتدال 329/4 .

302) الفرق بين الفرق 114 .

303) تأويل مختلف الحديث 14 — 15 مقالات الإسلاميين 232/2 .

304) الفرق بين الفرق 197 .

وليس حتما أن يكون هذا التناقض والاختلاف بين الفرق والأفراد وإنما قد يصيب التناقض الفرد الواحد منهم فيرى الرأي ثم يتراجع ويتوب عنه لما يبدو له من سقمه وعقمه ، فهذا أبو سهل بشر بن المعتمر مثلا آمن بآراء فيها مروق عن الدين وخروج عن صحابته ثم تاب ورجع إلى أصحابه (305)

وقد صورت انقسامهم واختلافاتهم الشديدة مؤلفاتهم التي انبرى فيها كل طرف يسفه الثاني ويكشف عواره.

فقد ألف بشر بن المعتمر كتابا في الردّ على ضرار بن عمرو المعتزلي سماه الرد على ضرار (306)

ثمّ إن بشرا هذا يكفره تلميذه المردار عيسى بن صبيح الملقب براهب المعتزلة بل ويكفر أبا الهذيل العلاف والنظام وعددا من شيوخه وقد بادله هؤلاء تكفيرا بتكفير (307)

ولعبّاد بن سليمان الضمري ، وهو من أصحاب هشام الفوطي كتاب يسمى الأبواب نقضه أبو هشام الجبائي ، وقال عنه أبو الحسين الملطي (ملأ الأرض كتبا وخلافا وخرج عن حدّ الإعتزال إلى الكفر والزندقة (308)

وكتب ابن الراوندي (ت298هـ) الذي نكص عن الاعتزال بعد أن كان من متكلمي المعتزلة وانغمس في الالحاد والزندقة كتابا سماه «فضيحة المعتزلة» نقضه أبو الحسين ابن الخياط (ت300هـ) بكتاب سماه «الانتصار» (309)

هذا فضلا عما ألفه أهل السنّة والجماعة في بيان زيغ المعتزلة جميعهم وفساد نحلتهم .

3 — آراؤهم المنافية للاسلام :

إن تأثر عدد من رجال الاعتزال بالاراء والمذاهب الفلسفية والدينية القديمة جعلهم يصدعون باراء تتجافى وعقيدة الإسلام البسيطة الواضحة ،

---

305) فضل الإعتزال 72 .

306) مقالات الإسلاميين 246/1 هامش رقم 2 . 339/1 هامش رقم 1 .

307) الفرق بين الفرق 166 .

308) المصدر السابق 161 هامش رقم 1 .

309) مقالات الإسلاميين 240/1 هامش رقم 2 الفرق بين الفرق 123 هامش رقم 1 .

فقد نفوا القدر فسموا القدرية ، ونفوا صفات الله فسموا النفاة ، وقالوا بخلق القرآن ونفوا رؤية الباري يوم القيامة، بل شك بعضهم في المحسوسات (310) كلها على غرار ما كان ينادي به (بيرون) والفلاسفة الشكاك اليونان ... ونادى آخرون بما كان يعتقده المجوس من علو النار بطباعها على كل شيء (311) ...وآمن بعضهم بالطفرة وهي انتقال الجسم من مكان رقم 1 إلى مكان رقم 3 أو رقم 10 من غير مرور بالامكنة المتوسطة بينه وبين العاشر (312)

وتأثرهم بالفلسفة والمذاهب الملحدة جعلهم يقدّمون العقل على الشرع رغم ما أنكره بعضهم من اجتهاد الرأي في الأحكام .

وأحدثت مواقفهم هذه أزمة حادة بينهم وبين مصادر الشريعة الاسلامية خاصة الحديث حيث حكموا الهوى فردوا ما يتعارض وآراءهم من الأحاديث وهو أمر لا يجوز أن يمر دون موقف صارم يقفه رجال الإسلام المتمسكون بالقرآن والسنة بعيدا عن كل تأثير أجنبي .

والذي زاد الطين بلّة هو استخدام المعتزلة للعنف لفرض آرائهم ، فقد استغل بعض المعتزلة ممن وصل إلى قلوب بعض الخلفاء العباسيين كالقاضي أحمد بن أبي دؤاد الذي عاصر ثلاثة منهم هم المأمون والمعتصم والواثق وكان له في قلب كل منهم مكان وسلطان ، حتى أن المأمون كان قد أوصى أخاه المعتصم بملازمة ابن أبي دؤاد استغل نفوذه لديهم حتى أنه حمل الواثق على أن يرسل إلى القضاة في سائر البلاد ليمتحنوا الناس في القرآن. وأمرهم ألا يقبلوا شهادة من لم يقبل بالتوحيد (313)

ولم يتورعوا عن اغتيال المخالفين لهم في الرأي فقد كان عباد بن سليمان يرى قتل الغيلة في مخالفيه إذا لم يخف شيئا (314)، كما كانوا يرون الثورة والإستيلاء على الحكم بالقوة لفرض آرائهم ، فهم يقولون : (إذا كنا

---

310) الفرق بين الفرق 135 .
311) المصدر السابق 137 .
212) المصدر السابق 140 .
313) انظر أدب المعتزلة 155 ، 156 ، 157 ، .
314) مقالات الإسلامين 157/2

جماعة ، وكان الغالب عندنا أنا نكفي مخالفينا عقدنا للامام ، ونهضنا فقتلنا السلطان وأزلناه ، وأخذنا الناس بالانقياد لقولنا فان دخلوا في قولنا الذي هو التوحيد وفي قولنا في القدر ، وإلا قتلناهم) (315)

وهذا مخالف للشريعة التي تحرم سفك الدّماء. يقول الرسول (ص) ... (فان دماءكم وأموالكم وأعراضكم بينكم حرام) (316)

4 – مقاومتهم فكريا :

وقد تولى أهل السنة والجماعة مقاومة المعتزلة فكريا وذلك بتأليف المصنفات التي تكشف ما وقعوا فيه من خروج عن الشرع واجماع المسلمين وابراز ما وقعوا فيه من تناقض وخطل ، حتى يوقفوا المسلمين على حقيقة أمرهم فيتجنبوهم . وقد جعلت الاحقاد بعض أهل السنة يغالي في تبشيع المعتزلة وتكفيرهم ، فهذا ابن قتيبة يؤلف تأويل مختلف الحديث ليرد على الشبه والضلالات التي ارتمى فيها المعتزلة. فهو وإن ذكر في مقدمة كتابه: وأرجو أن لا يطلع ذو النهي مني على تعمّد لتمويه ولا ايثار لهوى ولا ظلم لخصم) (317) فانه بلغ حد الاقذاع في تصوير ظلم المعتزلة وضلالهم. كما أن عبد القاهر البغدادي في كتابه الفرق بين الفرق أسرف في تكفير المعتزلة واستباحة دمائهم وأموالهم(318). وقد ألف إلى جانب الفرق بين الفرق كتابا سماه الحرب على ابن حرب نقض فيه أصول وفصول كتاب جعفر بن حرب الحافل بالضلالات (319)

ولأبي الحسن الأشعري الذي عاش ردحا طويلا من عمره معتزليا حتى بلغ مرتبة الامامة فيهم ألف في كشف فضائح المعتزلة (الابانة في أصول الديانة) لمّا فتح الله بصيرته وأوقفه على حقيقة أمرهم . كما كتب مقالات الاسلاميين

---

315) مقالات الإسلاميين 157/2 .
316) أخرجه البخاري كتاب العلم فتح الباري 168/1 . – مسلم 1306/3 – الترمذي 461/4 ابن ماجة 1015/2 – الدارمي 393/1 .
317) تأويل مختلف الحديث 13 .
318) أدب المعتزلة 161 .
319) الفرق بين الفرق 169 .

وقد تناول فيهما أصول المعتزلة بالنقض والطعن وقد مات وهو يلعن المعتزلة لأنه كان شديد الكره لهم والنقمة عليهم (320)

وألف ابن حزم الفصل والشهرستاني (الملل والنحل) ، وأبو الفرج ابن الجوزي (مناقب الإمام أحمد بن حنبل) ، وهي مؤلفات تثبت جميعها تمسك أهل السنة بالشريعة الصحيحة الخلية عن الهوى كما تصور زيغ المعتزلة عن السبيل ووقوعهم في المحظور نتيجة تأثرهم بالتيارات الدخيلة وعدائهم لأصول الشريعـة

وقد آتت جهود التوعية التي قام بها الأيمة الأوائل لتنفير الجماهير المسلمة من المعتزلة وآرائهم أكلها حتى صار اسم الاعتزال مرادفا للابتداع والخروج عن الشرع الذي يوجب الترك والتجنب .

فهذا محمد الباقر ينعى على أخيه زيد بن علي بن الحسين السبط أخذه لمذهب المعتزلة عن واصل بن عطاء (321)

وحين سئل قاضي القضاة أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم صاحب الامام أبي حنيفة عن المعتزلة قال : هم الزنادقـة .

وردّ الشافعي قبول شهادة المعتزلة وأهل الأهواء أسوة بمالك وفقهاء أهل المدينة (322).

ويصف ابن عبد البر المعتزلة بأنهم أهل البدع ، ويقول عن كتبهم إنها كتب أهل الاهواء والبـدع (323)

وحين يذكر القاضي عبد الجبار عند بعض النقاد يصفه بالثقة في حديثه إلا أنه يستدرك بقوله (لكنه داع إلى البدعة) (324)

ويضعف السيوطي أحدهم بأنه فقيه إلا أنه مهجور القول عند الأيمة لميله إلى الاعتزال (325)

---

320) أدب المعتزلة 158 .
321) مقدمة ابن خلدون 350 .
322) الفرق بين الفرق 171 .
323) جامع بيان العلم وفضله 116/2 ، 117 .
324) فضل الإعتزال 126 .
325) تدريب المراوي 72/1 .

وهكذا فقد صار المعتزلة حتى أيام الفحول منهم عنوانا على المروق عن الدين والبعد عن الشريعة ، وقد انعكس هذا حتى على رؤى العلماء والصالحين : فهذا ثابت البناني وعاصم الأحول يريان عمرو بن عبيد في المنام وهو يحك آية من المصحف مدعيا ابدالها بخير منها فلم يستطع (326)

وفي هذه الرؤيا اشارة إلى تحريف المعتزلة لما جاء صريحا في القرآن كالرؤية وغيرها وقال حماد أبو سلمة : (رأيت كأن الناس يصلون يوم الجمعة إلى القبلة وهو مدبر عنها ، فعلمت أنه على بدعة ، فتركت الرواية عنه) (327)

كما أن اسماعيل بن مسلمة القعنبي رآه في ثلاث ليال متتالية في النار (328

كما رآه محمد بن عبد الله الأنصاري في النوم قد مسخ قردا (329)

من فضائلهم :

ولئن خرج المعتزلة عن سمت الإسلام وكثرت انحرافاتهم فان لهم العديد من الفضائل تتمثل في مقاومة بعض زعمائهم — من ذوي النفوذ — لعدد من الماجنين تطبيقا لمبدئهم القائل بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

فقد نفى واصل بن عطاء بشار بن برد من البصرة إلى حران فلم يعد إلى البصرة إلا بعد وفاة واصل ، وكان قد تهدده بالقتل ، ولكنه أنف من اغتياله مخالفا من يرى الاغتيال من المعتزلة

واتهم عمرو بن عبيد — وهو الذي قال عنه الحسن البصري ... هو خير فتيان أهل البصرة وله فضائل كثيرة لا يجمعها إلا كتاب مفرد ويقال عنه انه حج أربعين سنة ماشيا ، وبعيره يقاد معه يركبه الفقير والمنقطع به ، وكان يحيي الليل كله في ركعة فعل ذلك غير مرة في المسجد الحرام (330) — اتهم عبد الكريم بن أبي العوجاء بالزندقة والالحاد وافساد الشباب ودعاه إلى

---

326) ميـزان الإعتدال 273/3 .
327) ميزان الاعتزال 276/3 .
328) ميزان الاعتدال 279/3
329) ميزان الاعتدال 279/3.
330) فضـل الإعتـزال 68 .

مغادرة البصرة، فقد قال له : (بلغني أنك تخلو بالحدث من أحداثنا فتفسده وتستذله وتدخله في دينك ، فان خرجت من مصرنا والا قمت فيك مقاما آتي فيه على نفسك) (331)

ومبدؤهم هذا (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) جعل بعضهم يخرج على الإمام الظالم ، من ذلك أن عمرو بن عبيد حض أصحابه على نصرة يزيد بن الوليد بن عبد الملك بن مروان الذي هب لتخليص الخلافة من براثن ابن عمه الوليد بن يزيد بن عبد الملك بن مروان الذي كان ملحدا مارقا وله شعر يتغنى فيه بمروقه (332) حتى أنه رمى المصحف وجعله غرضا ... وقد خرجت عليه الغيلانية وقتلوه (333)

وخرج بشير الرحال سنة (145 هـ) في جماعة من المعتزلة مع ابراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن علي بن أبي طالب وقد أظهروا صبرا وجلدا حتى قتلوه بين يديه ثم قتل (334)

وبَذَلَ المعتزلة كل جهد لنشر دعوتهم في الآفاق ففرقوا رسلهم إلى أمصار المشرق والمغرب للدعوة إلى مذهبهم (335)

وقد شارك أعلامهم في هذه الحملة يجوب البلاد وإقامة حلقات الدّرس لمناقشة مخالفيهم ومجادلة الملحدين والمعاندين وردّ شبه الخوارج والمرجئة(336) ومقاومة المسيحيين واليهود والمجوس بفرقهم المختلفة التي تمالأت على الإسلام لا يقاف مده واشعاعه الغلاب ، وقد استخدموا طرائق الفلسفة لإثارة الشبه والشكوك حول الإسلام واستطاع المعتزلة استخدام هذا السلاح نفسه بعد أن أحاطوا بمختلف المذاهب الفلسفية والاراء الدينية ، وتزودوا بفنون

331) فضل الإعتزال 117/115 .
332) فضل الاعتزال 117/115 .
333) فضل الإعتزال 110 – 117 .
334) فضل الاعتزال 67/66 .
335) أدب المعتزلة 150 .
336) فضل الإعتزال 165 – ميزان الإعتدال 329/4 – شذرات الذهب 202/3 – الأعلام 122/9.

الجدل والمناظرة ، وبذلك تمكنوا من إعادة بعض من ضعف ايمانه من المسلمين إلى طمأنينة الإيمان ، وافحام هؤلاء الأعداء الكثر.

كما اتخذوا الكتابة سبيلا إلى دعم منهجهم وتأييد نحلتهم فكانت لهم مصنفات تشهد لهم بالقدرة والعلم وسعة الإطلاع (337) رغم ضآلتها نتيجة ما أصابها من تحريق واتلاف أثناء حملات تطهير البلاد منهم.

إلا أنهم أفسدوا الكثير من علوم الشريعة بتحكمهم واستنادهم إلى الهوى

والذي أتى على مجد المعتزلة وأذهب ريحهم هو تلك الإصابات الخطيرة القاتلة التي استهدف لها الكثير منهم نتيجة ارتمائهم في أحضان الآراء الدخيلة الملحدة أو المنحرفة فصدروا عنها في العديد من آرائهم فضلوا السبيل وانحرفوا عن السمت فكانوا بحق مبتدعة تعرت آراؤهم من كل دليل شرعي وأني يكون لهم ذلك وقد اتخذوا من العقل دليلا يؤولون به من الآيات ما لم تهتد إلى إدراكه أفهامهم ويردّون من الأحاديث كل ما لا يتساوق مع جموح هواهم المتعصب لمذهبهم مهما توافرت أدلة صحتها وقبولها .

وبذلك يصدق عليهم ما قاله الدكتور مصطفى الصاوي الجويني :
(ولئن كانت بدايتهم دفاعا عن الإسلام من طعنات أعدائه ، فلقد كانت (نهايتهم تعصبا مذهبيا لغاية التعصب) (338)

337) التوبيخ لمن ذم التاريخ 300 .
338) مجلة العربي عدد 122 ص 143

قائمة المصادر والمراجع (البحث الأول)

– الآمدي (سيف الدين ، 631هـ).

1 – غاية المرام في علم الكلام . تح : حسن محمود عبد اللطيف ، ط :المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، القاهرة 1971

– أحمد أميـن

2 – ضحى الإسلام ج 3 . ط : 7 دار النهضة المصرية ، القاهرة 1964

– أحمد محمود صبحي

3 – في علم الكلام : دراسة فلسفية في أصول الدين . ط : 2 دار الكتب الجامعية ، الاسكندرية 1974.

– ألفونسو نلينو.

4 – بحوث في المعتزلة . ضمن كتاب : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، تر : عبد الرحمان بدوي . ط دار النهضة العربية ، القاهرة 1965

– الاصفهاني (أبو الفرج علي بن الحسين ت 356 هـ).

5 – الأغاني . ط القاهرة 1353 هـ

– الإيجي (عبد الرحمان بن أحمد عضد الدين ت 756هـ)

6 – المواقف . ط : بولاق ، القاهرة 1913

– بدوي (عبد الرحمان)

7 – مقدمة ترجمة كتاب الخوارج والشيعة ليوليوس فلهاوزن ط . دار النهضة المصرية ، القاهرة 1958

– البغدادي (عبد القاهر بن طاهر أبو منصور ت 429هـ)

8 – الفرق بين الفرق . ط 1 دار الآفاق الجديدة ، بيروت 1975

– البلخي (عبد الله بن أحمد بن محمود أبو القاسم (ت 319 هـ)

9 – باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين تح : فؤاد سيد ، ضمن كتاب : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبـار ، ط الدار التونسية للنشر ، تونس 1974.

– الجاحظ (عمرو بن بحر أبو عثمان ت 255هـ)

10 – ثلاث رسائل: في الرد على النصارى في ذم أخلاق الكتاب ، في القيان ، نشر : يوشع فنكل ، ط : 2 ، المطبعة السلفية ، الروضة 1382هـ

– الجرجاني (السيد الشريف علي بن محمد ت 816هـ)

11 – شرح المواقف للايجي . ط : بولاق ، القاهرة 1913

– ابن حزم (علي بن أحمد ت 456هـ)

12 – الفصل في الملل والأهواء والنحل . ط : صبيح القاهرة 1964

– ابن خلدون (عبد الرحمان بن محمد ت 808هـ)

13 – المقدمة ، تح: علي عبد الواحد وافي ، ط : دار الشعب ، القاهرة

– ابن خلكان (أحمد بن محمد شمس الدين ت 681 هـ)

14 – وفيات الأعيان ، تح: احسان عباس ، ط : دار صادر ، بيروت1972

– الخياط (عبد الرحمان بن محمد أبو الحسين (ت 300هـ)

15 – الإنتصار والرد على ابن الروندي الملحد . تح : نيبرج ، ط : دار الكتب المصرية بالقاهرة 1925.

– الذهبي (محمد بن أحمد ت 748)

16 – ميزان الإعتدال. تح : محمد علي البجاوي ، ط : دار إحياء الكتب العربية.

– الرازي (فخر الدين محمد بن عمر ت 606هـ)

17 – اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، تح : علي سامي النشار ط : دار النهضة المصرية ، القاهرة 1938.

– الرازي (أحمد بن حمدان أبو حاتم)

18 – كتاب الزينة ضمن كتاب الغلو والفرق الغالية ، تح : عبد الله السامرائي ، ط : بغداد 1972

– أبو ريده (محمد عبد الهادي)

19 – مقدمة ترجمه كتاب مذهب الذرة عند المسلمين : لبينيس ، ط : النهضة المصرية القاهرة 1946.

– زهدي جار الله .

20 – المعتزلة . ط القاهرة 1947

– ابن سينا (الحسين بن عبد الله أبو علي ت 428 هـ)

21 – الاشارات والتنبيهات . تح : سليمان دنيا ، ط الحلبي ، القاهرة 1947

– الشريف المرتضى (علي بن الحسين الموسوي ت 436 هـ)

22 – غرر الفوائد ودرر القلائد المعروف بأمالي المرتضى. تح : محمد أبو الفضل ابراهيم، ط 1 : الحلبي ، القاهرة 1954

– الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم ت 548 هـ).

23 – الملل والنحل. تح : عبد العزيز محمد الوكيل ، ط مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع القاهرة 1968.

– طاش كبري زاده (أحمد بن مصطفى ت 968)

24 – مفتاح السعادة ومصباح السيادة . تح : كامل كامل بكري وعبد الوهاب أبو النور ، ط دار الكتب الحديثة ، القاهرة

– الطبري (محمد بن جرير ت 310 هـ)

25 – تاريخ الطبري . تح . محمد أبو الفضل ابراهيم ، ط : 2 دار المعارف القاهرة 1971.

– عبد الجبار (القاضي أبو الحسن بن محمد ت 415هـ)

26 – شرح الأصول الخمسة تح : عبد الكريم عثمان، ط مكتبة وهبه القاهرة 1965.

27 – المغني في أبواب التوحيد والعدل ، تح : مجموعة من الأساتذة ط الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة .

28 – فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة ، تحـ . فؤاد سيد ، ط : الدار التونسية للنشر 1974.

– فؤاد سيـــد.

29 – مقدمة تحقيق كتاب فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة ، ط : الدار التونسية للنشر 1974.

– ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم ت 276هـ)

30 – الامامة والسياسة . ط : الحلبي ، القاهرة.

31 – تأويل مختلف الحديث ، تحـ : محمد زهري النجار ، ط : دار الجيل . بيروت 1972 .

– قولدزيهر.

32 – العقيدة والشريعة ، تر . محمد يوسف موسى وآخرين ، ط : دار الكتب الحديثة ، القاهرة

– الكوثري (محمد زاهد 1371هـ)

33 – مقدمة تحقيق كتاب كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري ط : مطبعة التوفيق ، دمشق 1347هـ

– المبرد (محمد بن العباس أبو يزيد ت 285 هـ)

34 – الكامل . ط : مكتبة المعارف ، بيروت.

– محمد عمارة

35 – المعتزلة والثورة . ط : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت 1977.

36 – المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية. ط : المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1972 بيروت

– محمود إسماعيل

37 – الحركات السرية في الإسلام . ط : دار القلم ، بيروت 1973

– ابن المرتضى (أحمد بن يحيى)

38 – باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل. تحـ. توما أرنلد ، ط حيدر آباد 1316هـ

– المسعودي (علي بن الحسين بن علي أبو الحسن تـ 346هـ)

39 – مروج الذهب ومعادن الجوهر . تحـ . محمد محي الدين عبد الحميد . ط : القاهرة 1966

– المقريزي (أحمد بن علي بن عبد القادر ت 845هـ

40 – الخطط ط : بولاق 1270هـ

– الملطي (محمد بن أحمد أبو الحسن ت 377هـ)

41 – التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع تحـ . محمد زاهد الكوثري ، ط : مكتبة المثنى ، بغداد 1968

– ابن نباته (محمد بن محمد جمال الدين 768هـ)

42 – سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، ط : 4 ، القاهرة 1321هـ

– ابن النديم (محمد بن اسحاق ت 438هـ)

43 – الفهرست . نشر جوهانس ودجر 1871

النشار (علي سامي)

44 – نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. ط 5: دار المعارف، القاهرة 1971

– النوبختي (أبو محمد الحسن بن موسى ت 310؟ هـ)

45 – فرق الشيعة. تحـ . هـ، زيتر، ط : مطبعة الدولة ، استنبول 1931

– نيبرج

46 – مقدمة تحقيق كتاب الإنتصار للخياط. ط . القاهرة 1925.

قائمة المصادر و المراجع (البحث الثاني)

– أ – العربية

الأشعري : أبو الحسن
– مقالات الإسلاميين تح : محمد محي الدين عبد الحميد.
ط : ثانية القاهرة 1969
أميـــن أحمد
– ضحى الإسلام – القاهرة
البغدادي : عبد القاهر بن طاهر
– الفرق بين الفرق - تح محي الدين عبد الحميد – القاهرة (دون تاريخ)
البيجوري :
– تحفة المريد على جوهرة التوحيد – ط : ثالثة مصر 1926
البيهقي.
– مناقب الشافعي – دار التراث مصر 1391 ه.
التفتازاني : أبو الوفا الغنيمي .
– محاضرات في علم الكلام بقسم الدراسات الشرقية الفرع الإسلامي.
السنة الجامعية 1957 – 1958
– واصل بن عطاء –
من دراسات فلسفية بإشراف عثمان أمين. القاهرة 1973
الجويني :
– لمع الأدلة – تح فوقية حسين محمود – ط أولى القاهرة 1965
ابن خلدون : عبد الرحمان
– المقدمة – تح على عبد الواحد وافي – القاهرة 1967
الخياط :
– كتاب الإنتصار .
بيروت 1957
الرازي : فخر الدين
– الأربعين في أصول الدين – ط اولى حيدرأباد الدكن 1353 ه.

– التفسير الكبير – ط أولى القاهرة 1938
الزمخشري
– الكشاف
السيوطي : جلال الدين
– الدر المنثور في التفسير بالمأثور – ط الميمنية ، 1314 ه.
الشابي : على
– مباحث في علم الكلام والفلسفة – ط تونس 1978
الشهرستاني : عبد الكريم
– الملل والنحل – تخريج فتح الله بدران – القاهرة 1956
عبد الجبار : القاضي
– شرح الأصول الخمسة – تح عبد الكريم عثمان ط أولى القاهرة 1965
– فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة – تح فؤاد سيد – الدار التونسية
للنشر . تونس 1974
– المغني في أبواب العدل والتوحيد.
ج 6 – العدل والتوحيد – تح أحمد فؤاد الأهواني القاهرة (دون تاريخ)
ج 8 – المخلوق – تح توفيق الطويل وسعيد زايد القاهرة (دون تاريخ)
عماره محمد
– المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية.
ط أولى بيروت 1972
الغرابي :
– تاريخ الفرق الإسلامية – القاهرة (دون تاريخ)
الغزالي : أبو حامد
– الإقتصاد في الإعتقاد – مصر (دون تاريخ)
فخري : ماجد
– دراسات في الفكر العربي بيروت 1970
ابن قتيبـــة
– المعارف
الماتريدي

– كتاب التوحيد – تح فتح الله خليف بيروت 1970

المرتضي :

– انقاذ البشر من الجبر والقدر – ط النجف 1935

ب – الأجنبيــة

de Menasce: Mutazila et théologie Mazdéenne, in, études philosophiques, le Caire, 1973.

قائمة المصادر والمراجع (البحث الثالث)

القــــرآن الكريــم.

– المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم مطبعة دار الكتب المصرية 1364 هـ

– المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي – ونسنك ليدن – 1936م – 1969م

1 . الإتقان – السيوطي – ط 3 – مصطفى الحلبي مصر 1370هـ

2 . أدب المعتزلة – د. عبد الحليم بليغ – ط 2 – مطبعة الرسالة مصر 1969م

3 . اعجاز القرآن – الباقلاني – ط3 – دار المعارف بمصر 1972م

4 . الأعلام – الزركلي – ظ 3 بيروت 1960م – 1970م

5 . الاعلان بالتوبيخ لمن ذمّ التاريخ – السخاوي بغداد – 1382 هـ

6 . الالماع – عياض – ط 1 – دار التراث القاهرة المكتبة العتيقة تونس 1389هـ

7 . الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الإعتزال – مطبوع على هامش الكشاف مصطفي الحلبي 385 هـ.

8 . الأهرام جريدة يومية صفحة الفكر الديني 12 مارس 1976

9 . الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث ابن كثير ط 3 ـ مطبعة صبيح القاهرة 1377هـ

– البخاري – انظر صحيح البخاري أو الجامع الصحيح .

10 . تاريخ المذاهب الإسلامية – أبو زهرة – دار الفكر العربي

11 . تأويل مختلف الحديث – ابن قتيبة دار الجيل – بيروت 1393 هـ

12 . تدريب الراوي – السيوطي –دار الكتب الحديثية – ط 2– 1385هـ

13 . تفسير ابن كثير – كتاب الشعب .

14 . التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح للعراقي – ط1 الناشر المكتبة السلفية 1389هـ

– التوبيخ لمن ذمّ التاريخ – السخاوي – انظر الاعلان بالتوبيخ

15 . التوراة – الكتاب المقدس – دار الكتاب المقدس – القاهرة.

16 . تيسير علوم الحديث والرد على أعداء السنة – د محمد السيد ندا – دار الطباعة المحمدية القاهرة 1391هـ

17 . جامع بيان العلم وفضله – ابن عبد البر – ط1 الناشر المكتبة السلفية بالمدينة 1388 هـ

– الجامع الصحيح للبخاري – انظر صحيح البخاري .

– الجامع الصحيح لمسلم – انظر صحيح مسلم.

– جريدة الاهرام – أنظر الأهرام .

– الدارمي – انظر سنن الدارمي .

18 . دلائل النبوة – البيهقي – المجلس الاعلى للشؤون الإسلامية – القاهرة 1389 هـ

19 . رسالة ابن أبي زيد القيرواني – ط 3 – مطبعة حجازي القاهرة 1374 هـ

20 . الرسالة – الشافعي – ط 1 – مصطفى الحلبي 1388 هـ

22 . زهر الربى على المجتبى لاسيوطي – شرح سنن النسائي – انظر سنن النسائي

22 . السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي – مصطفى السباعي – ط1 مكتبة العروبة القاهرة 1380 هـ

23 . سنن أبي داود – ط 1 – مصطفى الحلبي – 1371 هـ

24 . سنن الترمذي – مصطفى الحلبي من 1356 – 1388 هـ

25 . سنن الدارمي – المدينة المنورة 1386 هـ

26 النسائي – مصطفى الحلبي ط1 1384 هـ

27 . سنن ابن ماجه – عيسى الحلبي – 1972 م

28 . سيرة ابن هشام – ط 2 مصطفى الحلبي 1375 هـ

29 . شذرات الذهب في أخبار من ذهب ابن عماد الحنبلي – المكتب التجاري بيروت – لبنان

30 . شجرة النور الزكية – المطبعة السلفية – القاهرة 1349 هـ

31 . شرح شواهد الكشاف – مطبوع على هامش الكشاف.

32 . صحيح البخاري – مطبوع على هامش فتح الباري.

33 . صحيح مسلم – ط 1 – عيسى الحلبي – 1374 هـ

34 . ضحى الإسلام – أحمد أمين – ط 7 – النهضة المصرية 1964 م.

35 . العربي – مجلة شهرية تصدر بالكويت عدد 122 وعدد 150

36 . فتح الباري لابن حجر العسقلاني – مصطفى الحلبي القاهرة 1378 هـ

37 . فجر الإسلام – أحمد أمين ط 10 دار الكتاب العربي – بيروت

38 . الفرق بين الفرق – عبد القاهر البغدادي – مطبعة المدني – القاهرة

39 . فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة – البلخي – القاضي عبد الجبار الجشمي – الدار التونسية للنشر 1393 هـ 1979 م

40 . في التوحيد – ديوان الأصول لأبي رشيد سعيد بن محمد النيسابوري المؤسسة العامة للتأليف والنشر القاهرة 1969م

41 . القاموس المحيط – الفيروز آبادي – ط2 – مصطفى الحلبي القاهرة 1371 هـ

42 . الكشاف الزمخشري – مصطفى الحلبي القاهرة 1385 هـ

43 . الكفاية في علم الرواية – الخطيب البغدادي ط 1 – دار الكتب الحديثة القاهرة

44 . محاضرات في علوم الحديث – د . مصطفى أمين التازي ط 3 – مطبعة دار التأليف القاهرة

45 . المحدث الفاصل – ابن خلاد الرامهرمزي – دار الفكر – ط 1 بيروت 1391 هـ

46 . المستصفى من علم الأصول – الغزالي – مطبعة بولاق 1322 هـ

– مسلم – انظر صحيح مسلم .

47 . مشكل الحديث – ابن فورك ط 1 حيدر آباد الدكن 1362 هـ

48 . المصباح المنير – الفيومي مصطفى الحلبي القاهرة 1369 هـ

49 . المعتزلة – زهدي جار الله

50 . مقالات الاسلاميين – الأشعري – مكتبة النهضة المصرية ط2 – 1389هـ

51 . مقدّمة ابن خلدون ط 3 – بيروت 1367 هـ

52 . الملل والنحل للشهرستاني – مصطفى الحلبي القاهرة 1387هـ

53 . مناقب الشافعي — البيهقي — دار التراث — ط 1 القاهرة — 1391 هـ

54 . منهاج السنة النبوية لابن تيمية — مكتبة دار العروبة —

55 . ميزان الإعتدال — الذهبي — ط 1 — عيسى الحلبي القاهرة 1389هـ

56 . الموضوعات لابن الجوزي — المكتبة السلفية ط 1 — 1386هـ

57 . الموطأ — مالك بن أنس — كتاب الشعب

58 . موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين — جمال الدين القاسمي المكتبة التجارية مصر .

— النسائي — أنظر سنن النسائي.

59 . نيل الأوطار — محمد علي الشوكاني — مصطفى الحلبي

60 . هدى الساري — ابن حجر — مصطفى الحلبي القاهرة — ط 1 — 1383هـ

61 . اليهودية واليهود — على عبد الواحد وافي — مكتبة غريب القاهرة 1970م

فهرس الاعلام والجماعات

— أ —

آدم :
118

آدم ميز :
103

آل البيت : أهل البيت :
20، 52، 107، 128، 134

الامدي :
42

ابراهيم بن سيار :
انظر النظام

إبراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب :
64، 65، 158

ابراهيم العبسمي :
65

إبليس : الشيطان :
73، 74، 84، 89، 90

أحبار اليهود :
13

أحمد أمين :
97، 116

أحمد بن خابط :
15

أحمد بن حنبل :
117

أحمد بن خابط :
128، 147

أحمد بن أبي دؤاد :
63، 117، 154

أحمد بن عطاء الهيجمي :
14

أحمد بن نانوس :
15

ابن حزم :
52

الأحنف بن قيس :
21

ابن الأخشيد أبو بكر أحمد بن علي
48

الأدارسة :
66

ادريس بن عبد الله بن الحسن :
66
أرسطو طاليس :
53
الأزارقة :
10، 11، 26، 37
الأزدي :
15، 16، 152
أسامة بن زيد بن حارث :
20، 22
إسحاق بن محمود بن عبد الحميد :
66
أبو اسحاق النصيبيني :
128، 131
إسرافيل :
72
الاسكافي :
50، 147
اسماعيل بن مسلمة القعنبي :
157
أبو الأسود الدؤلي :
80
الأشعري :
9، 76، 77، 90، 94، 95 155،
الأشعرية = الأشاعرة :
9، 70، 74، 76، 78، 84، 88، 90،
96، 97، 125، 126
أشيم بن دية :
115
أصحاب الجمل :
105، 107
أصحاب علي :
105
الأعمش :
101، 116
أفلوطين :
93
الأنبياء :
123
أنس بن مالك :
134، 137، 146
أهرمن :
74، 75، 77
أهل الأهواء والبدع :
85، 156
أهل الثواب :
134

أهل الجنة :
92، 144، 145، 148
أهل الحديث :
47
أهل الحق :
71
أهل السنة والجماعة :
79، 84، 114، 117، 118، 121،
126، 131، 133، 143، 150،
155، 156
أهل العدل والتوحيد :
84، 85
أهل العقاب :
134
أهل النار :
92، 144، 145
أهو رامزدا :
74، 75، 77، 93
الأوزاعي :
81
أيوب السختياني :
50، 119، 140

— ب —

باسليوس الثاني :
137
الباقلاني أبو بكر محمد بن الطيب :
128، 131، 137
البخاري :
110، 114، 117، 121، 123، 124
132، 145، 146، 147، 149
البرهمية
15، 137
البزار :
72
بشار بن برد :
15، 16، 57، 157
بشر بن غياث المريسي :
122، 124
بشر بن المعتمر أبو سهل :
51، 60، 100، 122، 153
بشير الرحال :
158
ابن بطال :
115، 131

البغدادي عبد القاهر:
25، 37، 88، 91، 103، 104، 155

أبو بكر (الصديق):
59، 72، 107، 108، 110، 114، 115

البلخي:
51، 64، 65

البلقيني سراج الدين:
130

بيرون:
154

البيهقي:
72، 131

— ت —

الترمذي:
133، 147

ابن تيمية:
132

— ث —

ثابت البناني:
157

ثمامة بن أشرس:
103، 118، 151، 152

الثنوية:
15، 16، 29، 30، 52، 53، 56، 80، 89، 93

— ج —

الجاحظ:
53، 54، 56، 102، 103، 139، 151

الجبائي أبو علي:
36، 61، 62، 77، 94، 95، 96، 105، 113، 135، 139، 141، 142، 145

الجبائي أبو هاشم:
36، 42، 43، 126، 133، 150، 153

جبرائيل:
72

الجبرية = المجبرة:
70، 72، 73، 74، 75، 76، 77، 78، 80، 82

جرير بن حازم أبو حامد:
15

جرير بن عبد الله:
132، 133،

الجعد بن درهم:
13، 79، 81

جعفر بن حرب:
145، 147، 155

أبو جعفر السماني:
126

جعفر بن مبشر:
139، 141، 142، 143

أبو جعفر المنصور:
49، 63، 64، 65، 66، 151

الجمارية:
152.

الجمل (وقعة):
10، 20، 21، 60، 79، 105

الجهم بن صفوان:
13، 50، 54، 80، 81، 82

ابن الجوزي:
125، 156

الجويني:
98، 99

— ح —

أبو حاتم الرازي:
انظر الرازي

الحجاج بن يوسف:
61.

ابن حجر
110، 114، 127، 131، 140، 145، 149

الحدثية:
128، 147، 148

حذيفة بن اليمان:
109

ابن حزم:
52، 115، 156

الحسن البصري:
11، 19، 20، 23، 24، 25، 35، 37، 38، 77، 80، 81، 82، 83، 119، 140، 157

الحسن بن ذكوان:
50 ،

الحسن بن علي بن أبي طالب:
22، 23، 59، 107

الحسن النوبختي:
انظر النوبختي

الحسين بن علي:
20، 59، 107

حفص بن سالم :
50، 54
الحكم بن أمية :
109
حماد الراوية :
57
حماد بن الزبرقان :
57
حماد أبو سلمة :
157
حماد عجرد :
57
حمل بن مالك بن النابغة :
115
الحنابلة :
9
أبو حنيفة :
156

— خ —

الخابطية :
128، 147، 148، 152
الخطابي أبو سليمان :
139

ابن خلدون :
71
الخوارج :
8، 9، 11، 12، 25، 26، 28، 33،
37، 38، 66، 81، 116، 158
الخياط أبو الحسين :
30، 50، 53، 60، 88، 113، 139،
153

— د —

الدارمي :
124
أبو داود :
133، 134، 147
داود بن علي بن خلف الظاهري :
122
الدهرية :
29، 30، 52، 118
الديصانية :
52،

— ذ —

أبو ذر الغفاري :
109،
الذهبي :
48، 81

ذو اليدين :
113، 114

— ر —

الرازي أبو حاتم :
21، 24، 70، 76، 77
الراشدون (الخلفاء) :
18، 60، 105
ابن الراوندي
53، 88، 139، 153
الربيع بن سليمان
131
الرشيد
انظر هارون
رهبان النصارى :
14

— ز —

الزبير : (ابن العوام)
10، 60، 105، 106، 110
الزجاج :
138
زرادشت :
78
أبو زرعة
111

الزمخشري :
84، 85، 129 130، 131، 143
الزنادقة :
29، 156
زياد بن أبيه :
61 .
الزيدية :
66،
زيد بن علي بن الحسين
59 . 156 .

— س —

سعد بن مالك :
21، 22 .
سعد بن أبي وقاص :
21، 22، 24، 115 .
أبو سعيد الخدري :
114، 132، 145 .
سعيد بن سلم :
66 .
سعيد بن العاص :
109 .
سعيد المقبري :
144 .
السلف :
83، 101، 121 .

سمـرة بن جنـدب :
110 .
السمنية :
15، 16، 52 .
سوسن النصراني :
79 .
السيـوطـي :
72، 156 .

— ش —

ابو شاكر الديصاني:
13
ستينـر STAINER
97
الشـراة :
8 .
الشريف المرتضي :
56، 57، 65، 80، 81 .
ابـو شمـر :
126 .
الشهر ستاني :
19، 48، 81، 82، 83، 85، 91، 156
الشيعة :
11، 33، 66، 79، 107 .

الصـابئـون :
56 .
صالح بن عبد القدوس :
15، 16، 55 .
الصحابة :
7، 104، 105، 108، 110، 111، 113، 115، 120، 125، 131، 135، 136، 138، 139، 145.
صفوان الانصار
50 .

— ض —

الضحاك بن سفيان :
115 .
ضرار بن عمرو :
51، 60، 105، 146، 153 .

— ط —

الطبائعيون
118 .
طلحة :
10، 60، 105، 106، 110 .

— ع —

عائشة : (أم المؤمنين)
21، 60، 105، 106، 109، 129، 141 .

عباد بن سليمان الضمري
128، 135، 136، 138، 153، 154 .
ابن عباس :
120، 126، 129، 137 .
العباسيون :
62، 63، 66، 154 .
ابن عبد البر يوسف ابو عمر :
112، 156 .
عبد الجبار (القاضي) :
24، 36، 40، 43، 53، 54، 59، 60، 61، 62، 72، 73، 74، 75، 82، 95، 102، 110، 117، 118، 120، 122، 123، 126، 129، 130، 134، 144، 146، 156 .
عبد الرحمن بن عوف :
115،
عبد الله الاسكافي :
انظر الاسكافي .
عبد الله بن الحارث :
50، 66 .
عبد الله بن الزبير
11 .
عبد الله بن سبأ :
15، 107 .

عبد الله بن عمر :
12، 13، 21، 22، 24، 73، 127، 137، 140 .
عبد الله بن محمد بن الحنفية بن علي ابن أبي طالب :
23 .
عبد الله بن مسعود :
108، 122، 136، 137، 138 .
عبد الله بن المقفع :
15، 57 .
عبد القاهر البغدادي :
انظر البغدادي .
عبد الكريم بن أبي العوجاء :
15، 16، 57، 157 .
عبد الملك بن مروان :
13، 82، 83 .
عثمان (بن عفان) :
8، 10، 15، 19، 21، 25، 59، 105، 109، 110
عثمان الطويل :
50، 79، 106 .
عصام الأحول :
157 .

عطاء بن ياسر :
11، 82 .
العلاّف :
أنظر أبو الهذيل .
علي (بن أبي طالب) :
10، 21، 22، 59، 60، 61، 83، 105،
106، 107، 109، 110، 135 .
عمر (بن الخطاب) :
59، 72، 107، 108، 109، 110،
114، 115 .
عمر بن أبي ربيعة :
12 .
عمر بن سعيد :
82 .
عمرو بن سعيد بن العاص :
13 .
عمر بن سليم الهجيعي :
65 .
عمر بن عبد العزيز:
59، 62 .
عمرو بن حزم :
انظر ابن حزم
عمرو بن دينار :
81 .
عمرو بن عبيد :
15، 16، 24، 29، 48، 49، 53،
54، 57، 60، 62، 63، 65، 72،
102، 106، 110، 119، 120، 136،
140، 142، 151، 157، 158،
عمران بن حصين :
110، 135 .
عوف بن أبي حميلة :
119 .
عياض :
138 .
عيسى – عليه السلام .
29، 42، 148 .
عيسى بن زيد بن علي :
66
عيسى بن صبيح :
انظر : المردار
عيسى بن موسى :
66 .

– غ –

غالية الشيعة:
29 .

الغرابي:
94 .
غيلان الدمشقي :
79، 81، 83 .
الغيلانية:
158 .

– ف –

فؤاد السيد :
126
فؤاد عبد الباقي :
138 .
الفارابي :
91 .
فاطمة :
107
الفضل الحدثي :
128، 148 .
الفقهاء :
140 .
فقهاء المدينة :
156 .
الفلاس :
119 .
الفلاسفة :
69، 135، 136، 154 .
القدرية :
17، 70، 73، 74، 76، 77، 78،
79، 81، 83، 142، 146، 154 .
القاسم :
50 .
قاسم الدمشقي :
93 .
أبو القاسم البلخي
انظر البلخي .
القرطبي :
129 .
ابن قتيبة :
82، 150، 152، 155 .
قولد زيهر :
17، 24 .

– ك –

ابن كثير :
110، 131 .
الكرامية :
14 .
كهمس بن الحسن :
14 .

الكهنـــة :
7 .

— م —

ابن مــاجة :
133 .
مارقــة الخوارج :
29 .
المـــازري :
113 .
مالك بن أنــس :
156 .
المأمون :
63، 89، 154 .
مــاني :
52 .
المبتدعـــة:
138 .
المتصوفــة :
69
المتكلمـــون : أهل الكلام :
69 ، 122 .
المجسمـــة :
28، 80، 85 .
المجوس = المجوس الزرادشتية .
66، 74، 75، 76، 77، 78، 93،
154، 158 .
المحـــدثـــون :
140
محمـــد بن إدريـــس :
131
محمـد الباقـــر :
156 .
محمـــد بن سليمـــان :
16، 57 .
ابو محمد الضبـــي :
14 .
محمد بـن عبد الله الأنصاري:
157 .
محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب :
64، 65 .
محمـد بن عجلان :
144 .
محمـد بن كـــرام :
14
محمـد بن مسلمة :
22 ، 114 .

المختار ابن عبيد الثقفي :
11 .
ابن المرتضـــى :
50، 55 .
المـــردار :
48، 88، 114، 115، 138، 145،
149، 153 .
المرقيونيـــة:
52 .
مروان بن الحكـــم :
109 .
مروان بن محمـــد :
62 .
ابن مسعـــود :
انظر عبد الله .
المسعودي :
49 ، 64، .
مسلم :
119، 132 .
أبو مسلم الخراساني :
15 .
المسيح بن مريم :
انظر عيسى
المسيحيون :
15، 16، 17، 29، 30، 52، 103،
148، 158 .
المسحيّون البيزنطيّون :
137 .
المشبهة :
28 .
مصطفى الصاوي الجويني :
159 .
مضر بن محمد بن خالد بن الوليد :
14 .
معاويـــة :
10، 22، 23، 60، 61، 62، 79،
82، 112، 110، 119 .
معاوية بن الحكـــم :
127 .
معبد الجهنـــي :
11، 79، 81، 82، 83 .
المعتصم :
63، 154 .
المعطلـــة :
80 .
معمر بن عباد السلمي :
42، 54، 60 .

المغيرة :
114، 115 .
مقاتل بن سليمان :
12، 14، 85 .
المقريزي :
11.
مكحول :
81 .
الملطي أبو الحسين :
22، 23، 24، 153 .
ابن المنير :
85 ، 131 .
المهدية :
9 .
موابذة المجوس :
14 .
موسى عليه السلام :
55 .
أبو موسى المردار :
انظر : المردار .
مويس :
146
ميكائيل :
72 .
ميلاس :
53 .

— ن —

نافع ابن الأزرق :
11 .
النجار :
152 .
النجدات :
10 .
نجدة بن عامر الحنفي :
10، 129 .
ابن النديم :
49 .
النسائي :
124 ، 147 .
النصارى :
20 ، 41 ، 42، 47، 53، 85 .
نصر بن حجاج :
107 .
النظام :
53 ، 55 ، 57 ، 60، ، 90 ، 91،
92، 93، 94، 102، 104، 106 ، 107،
108، 109، 110، 112، 117، 118،
121، 122، 123، 124، 126، 136،
137 ، 138 ، 139، 150141، 152، 153 .

الواصلية :
51 ، 83 .
النظامية :
149 .
النفاة :
154 .
نقاد الغرب :
103 .
النوبختي :
21، 22، 23 .
النووي :
132 .
نيبرج :
31 ، 52 .

— هـ —

هاشم الأوقص :
146 .
أبو هاشم الجبائي :
انظر الجبائي .
هارون الرشيد :
51 ، 125 .
أبو الهذيل العلاف :
29، 36، 43، 50، 53، 55، 60،
85، 87، 88، 89، 105، 112، 122،
128، 141، 145، 149، 152، 153 .
هشام بن الحكم :
152.
هشام الفوطي :
128، 136، 138، 149، 153.
أبو هريرة :
109، 132، 133، 144 .
هلال بن وكيع :
21 .

— و —

الواثق :
63، 154 .
واصل بن عطاء :
10، 15، 16، 19، 20، 21، 22، 23،
24، 25، 26، 29، 30، 35، 36،
37، 48، 50، 51، 53، 54، 57،
60، 64، 66، 80، 81، 82، 83،
84، 85، 105، 110، 136، 142، 146،
152، 156، 157 .

الوصيـة :
9، 107 .
وعيدية الخوارج :
35 .
الوليد بن عقبة :
109 .
الوليد بن يزيد بن عبد الملك :
57، 61، 64، 158 .
وهب بن منبه :
81 .

— ي —

يحيى الدمشقي :
15 .
يزيد بن الوليد الناقص :
62، 64، 158 .
يعقوب بن ابراهيم :
122، 156 .
اليهود :
15، 16، 52، 56، 158 .
يوحنا :
29 .
ابو يوسف (القاضي)
انظر يعقوب .

الفـرق والأحـداث

الوقـائع والمصطلحـات

الأرجاء :
26، 27، 35، 45، 73، 81، 158 .
الاسرائيليات :
15 .
الأفعال المتولدة :
87 ، 96 .
الإمامة :
82 .
البدعة :
107 .
بيعة الرّضوان :
106،
التّثليث :
29، 41 .
التناسخ :
15 .
الخلافة :
8، 9، 17، 25، 59، 60، 61، 63، 65، 79، 80، 105، 107، 158 .
خلق القرآن :
29، 63 .
الرجعة :
9 .
السفسطائية :
55 .
صفين (وقعة) :
10، 21، 60، 105 .
الطفرة :
154 .
العصمة :
9 .
الفلسفة اليونانية :
29، 30، 69، 85، 89، 158 .
الكبيرة ، مرتكبها :
8، 19، 25، 27، 28، 35، 36، 38، 45، 79، 80، 119، 134، 141، 142، 143 .
مقتل عثمان :
25 .
المنطق الأرسطي :
30، 89 .
المنزلة بين المنزلتين :
19، 25، 26، 27، 28 .

أذربيجان :
51 .

أرمينية :
50 .

الأهواز :
11، 26، 37، 65 .

البصرة :
23، 26، 37، 50، 55، 57، 65، 66، 128، 157، 158 .

بغداد :
142 .

بيزنطة :
137 .

البيضاء :
51 .

ترمذ :
50 ، 54 .

الجزيرة :
72 .

الجزيرة العربية :
10 .

حران :
57 ، 157 .

خراسان :
50 .

داريا :
64

دمشق :
17، 64 .

الربذة :
109 .

السند :
54 .

طنجة :
51 .

العراق :
11، 52 .

غوطة دمشق :
64 .

فارس :
15 ، 29، 65 .

الكوفة :
11، 16، 50، 57، 109 .

المدينة :
23، 24، 64، 107، 109 .

المزة :
64 .

المشرق :
62، 158 .

المغرب
50، 71، 83، 158 .

مكة :
64، 130 .

الهند :
15، 16، 29، 52 .

وادي السباع :
21 .

اليمامة :
10 .

اليمن :
11 ، 50 .

محتوى الكتاب

تقديم .... د. علي الشابي 3
واقعية المعتزلة .... عبد المجيد النجار 5
أثر الواقع الإسلامي في القرن الأول في نشوء الفكر الإسلامي 6
الفرق الإسلامية وواقع المسلمين 7
الواقع الإسلامي عند ظهور المعتزلة : 10
1 – الواقع السياسي الإجتماعي 10
2 – الواقع العقائدي والفكري 10
أثر الواقع في الفكر الإعتزالي 17
أثر الواقع العملي 18
أثر الواقع الفكري والعقائدي 28
منزلة العمل في تفكير المعتزلة وسلوكهم 33
قيمة العمل في الفكر الإعتزالي: 34
1 – عنصر العمل في تحديد مفهوم الإيمان 35
2 – سبل الدفع إلى العمل 38
أ – أصل التوحيد 39
ب – أصل العدل 43
ج – أصل الوعد والوعيد 44
د – الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر 46
واقع العمل في سيرة المعتزلة 46
1 – الإلتزام العملي بحدود الشرع 47
2 – جهود المعتزلة في الدعوة 49
أ – الدعوة في مجال التبليغ العام 50
ب – الدعوة في مجال مقاومة الإعتقادات الفاسدة 52
3 – النشاط السياسي للمعتزلة 58

أ – الحكم في الأحداث السياسية 59
ب – نصيحة الحكام وإرشادهم 62
ج – الخروج مع الإمام العادل 63
مشكلة أفعال العباد في التفكير الإسلامي وموقف المعتزلة منها .... د. علي الشابي 67
إطار المشكلة 69
أدلة الفرق الكلامية في الكتاب والسنة 70
معنى القدرية عند المجبرة 73
معنى القدرية عند المعتزلة 74
أوجة التناظر بين المجبرة والمجوس عند القاضي عبد الجبار 74
ردّ الفخر الرازي على القاضي عبد الجبار 76
رأينا في هذا الخلاف وموقف المجوس من أفعال الإنسان 77
ظروف البحث عند المسلمين في هذه المشكلة 78
رأي واصل بن عطاء في أفعال العباد 80
رأي أبي الهذيل العلاف 85
رأي النظام 90
رأي أبي علي الجبائي 94
موقف المعتزلة من السنة .... أبولبابة حسين 99
مكانة العقل عند المعتزلة 101
موقفهم من الصحابة 104
انكارهم للحديث المتواتر 111
ردهم لخبر الأحاد 113
تشكيكهم وانكارهم لكثرة من الأحاديث 118
موقفهم من الإجماع والقياس 120
صور من انحرافاتهم عن السنة 125
وجوب معرفة الله بالدليل 125
انكارهم لرؤية الله يوم القيامة 128



انكارهم لشفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم 133
انكارهم لمعجزات الرسول صلى الله عليه وسلم 134
موقفهم من حد شارب الخمر والنبيذ 139
موقفهم من حد السارق 139
تخليدهم صاحب الكبيرة في النار 141
انكارهم لعذاب القبر 146
من مباحثهم المجافية للعقل والمخالفة للسنة 147
من أسباب اضمحلالهم 149
كثرة اختلافاتهم 152
آراؤهم المنافية للإسلام 153
مقاومتهم من أهل السنة فكريا 155
من فضائلهم 157
المصادر والمراجع 161
فهرس الاعلام والجماعات 173
فهرس الفرق والاحداث ، الوقائع والمصطلحات 189
محتوى الكتاب 192